اختلافی مسائل پر
نظرِ طحاوی
تنقیح اللآلی فی تحقیق نظر الطحاوی
پسند فرمودہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم دیوبند
مؤلف
حضرت مولانا محمد شفیق الرحمن صاحب
(فاضل دیوبند)
زمزم بکڈپو دیوبند

نظر طحاوی

تنقیح اللآلی فی تحقیق نظر الطحاوی

پسند فرمودہ

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڑوی

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

مؤلف

حضرت مولانا محمد شفیق الرحمٰن صاحب (فاضل دیوبند)

ناشر

زمزم بک ڈپو دیوبند

فہرست

فہرست

فہرست

{ Telegram } >>> https://t.me/pasbanehaq1

پسند فرمودہ

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

حدیث کی کتابوں میں ہر کتاب الگ خصوصیت کی حامل ہے، بخاری شریف میں اس کے تراجم ابواب اہم ہیں جن میں حضرت امام بخاریؒ کبھی تو اپنا اجتہاد پیش کرتے ہیں اور کبھی کسی مجتہد پر رد کرتے ہیں، وغیرہ ذالک۔

امام ترمذیؒ اپنی کتاب ترمذی میں جہاں بیان مذاہب کا اہتمام کرتے ہیں اسی کے ساتھ قال ابوعیسیٰ کہہ کر حدیث کی صحت یا ضعف کا حکم لگا کر اس کا درجہ متعین کرتے ہیں، امام ابوداؤدؒ رجال سند اور سند پر کلام کرتے ہیں، اسی طرح طحاوی شریف کی بھی ایک خصوصیت ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت امام طحاویؒ فقہی مسئلہ کو عنوان بنا کر اس کے تحت موافق، مخالف دونوں طرح کی احادیث وآثار ذکر فرماتے ہیں پھر جو قول ان کے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے مخالف احادیث کا جواب تحریر کرتے ہیں آخر میں چل کر قول راجح کی تائید میں نظر پیش کرتے ہیں، یعنی معقولی انداز میں قول راجح کا محقق ہونا ثابت کرتے ہیں، طحاوی شریف میں امام طحاوی کی نظریں اہم شمار ہوتی ہیں، اساتذہ اور طلبہ کی تمام تر توجہ اسی نظر پر ہوتی ہے اسی نظر کو حل کرنے اور سمجھنے سمجھانے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے، اللہ جزاء خیر عطا فرمائے، حضرت مولانا محمد شفیق صاحب کو، کہ انہوں نے اپنی کتاب میں نظر طحاوی کو بہت پیارے انداز میں حل کیا ہے، زبان بالکل سادہ ہے اور مدرسانہ ہے، جس کو ہر طالب علم سمجھ سکتا ہے، احقر نے اس کے کئی مقامات بغور دیکھے، ماشاء اللہ کتاب عمدہ ہے، طلبہ اور اساتذہ دونوں کے لئے یکساں مفید ہے، اللہ تعالیٰ موصوف کے علم میں برکت پیدا کرے اور عزیزم مولوی اسعد مالک زمزم بک ڈپو کو جزاء خیر دے جنہوں نے اس کتاب کو معیاری انداز میں شائع کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

جمیل احمد

استاذ دارالعلوم دیوبند

کلمات دعائیہ

از شیخ طریقت حضرت مولانا محمد عبد الکریم صاحب شیخ کوڑیہ دامت برکاتہم
صدر جمعیت علماء اسلام بنگلہ دیش

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم۔

اما بعد عزیزم مولانا شفیق الرحمٰن صاحب نے طحاوی شریف کی ایک اردو شرح قبض العلم فی زمانہ ہذا میں بسط العلم کا اقدام ایک نہایت مستحسن امر کا صحیح ترجمہ ہے۔ بعض مقامات کو بندہ نے اپنی نااہلیت کے باوجود دیکھا، عبارت نہایت سلیس و عام فہم قابل مطالعہ پایا۔ رب العلمین سے دست بستہ دعا ہے کہ اسکی مقبولیت سے نوازیں۔ متعلمین حضرات اگر غور و فکر سے وقت صرف کریں تو یہ شرح مفید و معین ثابت ہوگی ان شاء اللہ۔

کتبہ
بندہ عبد الکریم عفی لہ
مدنی منزل

جوکی دیگی سلہٹ۔ ۱ر۵ر۲۰۰۶ء

تقریظ

مجاہد ملت مفکر اسلام مرجع العلماء والفضلاء حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب زید مجدہم۔ پرنسپل جامعہ مدنیہ اسلامیہ قاضی بازار سلہٹ۔

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ۔

اما بعد: امت محمدیہ میں علم حدیث کی جو اہمیت تسلیم کیگئی ہے وہ کسی علم کی نہیں، کیونکہ وہ قرآن کریم کی تو تفسیر ہے اور فقہ کا متن ہے، حدیث کے بغیر نہ قرآن حل ہو سکتا ہے اور نہ فقہ بن سکتا ہے۔ اسلئے علماء امت نے مختلف انداز سے اس علم کی خدمت انجام دی۔ ان حضرات میں سے ایک مایۂ ناز شخصیت ابو جعفر

امام ابو جعفر طحاوی علیہ الرحمۃ ہیں آپ ایک باکمال اور جامع شخصیت تھے۔ علوم اسلامیہ میں آپ کو کامل رسوخ اور ملکہ حاصل تھا۔ فن حدیث کی مرکز الآراء کتاب شرح معانی الآثار آپ ہی کی تالیف کردہ ہے۔ یہ کتاب اپنی خصوصیات کی وجہ سے حدیث کی کتاب شمار کیجاتی ہے علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ طحاوی شریف کا درجہ سنن ابی داؤد کے قریب اور جامع ترمذی سے بڑھا ہوا ہے۔ امام طحاوی نے اپنی اس کتاب میں علماء کرام کے اقوال، انکے متدلات اور متعارض احادیث کے درمیان تطبیق کی صورت بخوبی بیان کی ہے۔ خصوصاً آپ نے اکثر مسائل میں نقلی بحث کے بعد عقلی دلیل کے طور پر اپنی نظر قائم کی ہے ایک ایک نظر میں غور کرنے سے آپ کی رفعت شان اور جلالت قدر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اسی وجہ سے یہ کتاب تمام مدارس اسلامیہ میں اہتمام کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے مگر تنگی وقت کی وجہ سے کتاب کا اکثر حصہ ہی پڑھانے سے باقی رہ جاتا۔ اس عظیم حصہ بالخصوص علمی دقائق اور نکتوں کے عجیب خزینہ، مذہب حنفیت کی تائید میں پیش کردہ بہترین عقلی دلائل امام طحاوی کی ان نظروں سے طلبہ محروم رہ جاتے ہیں، انکو اس سے استفادہ کا موقع نہیں ملتا۔ میرے عزیز شاگرد فخر الفضلاء حضرت مولانا محمد شفیق الرحمن صاحب نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی ان دلچسپ نظروں کو ضروری تحقیق و توضیح کے ساتھ یکجا جمع کر دیا۔ جسے شائقان علم نبوت امام طحاوی کی ان گرانقدر، انمول اور قیمتی نظروں سے باسانی وسہولت استفادہ کر سکیں گے۔ اور اسی طریقہ سے اسرار علم کا یہ بہترین مجموعہ مذہب حنفیت کی تائید اور حصول تفقہ کے سبب ہونے کے ساتھ ساتھ امام طحاوی کی اس عظیم کوشش کام میں لگنے کا ذریعہ بھی بنے گا۔ اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس خدمت کو شرف قبولیت سے نوازیں۔ اور انکو جزاء خیر اور مزید تالیفات و تصنیفات کی توفیق عنایت فرمادیں۔ ؎ ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد۔

محمد حبیب الرحمن عفا اللہ عنہ

خادم الجامعۃ المدنیۃ الاسلامیۃ۔ قاضی بازار سلہٹ

بنگلہ دیش - ۲۹،۹،۱۹۹۵ء

تقریظ

استاذ الاساتذة المحدث الکبیر العالم الشہیر حضرة مولانا محمد اسحاق المحترم

الجلال آبادی اطال اللہ حیوتہم الطیبۃ۔ شیخ الحدیث الجامعۃ المدنیۃ الاسلامیۃ قاضی بازار سلہٹ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد! قرآن کریم کی خدمت کے بعد علماء امت نے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی جتنی خدمت کی کہ ابتداء اسلام سے ابتک جاری ہے اور قیامت تک جاری رہیگی دوسری کوئی امت نے اسکی کوئی نظیر پیش نہ کرسکی اور نہ آئندہ پیش کرسکتی ہے، یہ بھی اسلام کی حقانیت اور دین ابدی ہونے کی ایک روشن قوی دلیل ہے۔ اسی کڑی کی ایک کتاب، امام طحاوئی کی شرح معانی الآثار ہے۔ جس کا مقام اور امتیازی شان کسی ذی علم خصوصا علم حدیث کے ساتھ ممارست رکھنے والے پر مخفی نہیں ہے کہ موصوف نے مذاہب آئمہ کو احادیث صحیحہ کے ذریعہ حسن حسن اسلوب سے منقح طور پر بیان کیا اس جیسا کسی نے بیان نہیں کیا، اور اکثر مسائل میں احناف کے مذہب کو جس انداز سے دلائل نقلیہ وعقلیہ کے ساتھ ارجح قرار دیا، اور فریق مخالف کے دلائل کے جوابات اس ملائم انداز سے دیئے کہ اسکے بعد کسی کو کلام کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ ایسا معلوم ہوتاہے کہ "لم یسبق بہ احد من المتقدمین ولم یستطع ان یحاکیہ احد من المتأخرین"، خصوصا اکثر مسائل میں تبحر علمی کے ساتھ جو دلیل عقلی پیش کی جسکو انہوں نے "نظر" سے تعبیر کی وہ عدیم النظیر ہے، اسکے بعد احناف کیلئے اور کسی دلیل پیش کرنیکی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ مگر افسوس صد افسوس ہے کہ ہمارے اکثر مدارس میں نہ اسکی قدر کیجاتی اور نہ اہمیت دیجاتی ہے۔ کہ برائے نام تبرکا دو ایک اسباق پڑھاکر بس کر لیتے ہیں۔ حالانکہ پوری کتاب نہ سہی معتد بہ حصہ کو پڑھانے سے طلبہ کو کافی بصیرت ہوتی یا کم سے کم نظروں کو۔ نیے سے بہت فائدہ ہوتا۔ مدارس کے ذمہ دار حضرات کو اسکی طرف توجہ دینا بہت ضرورت ومناسب خیال کرتا ہوں۔

امام طحاوی کی نظر عدیم النظیر کثیر الفائدہ ہونے کے باوجود بعض مواضع میں کچھ پیچیدگی ہونیکی بناپر طلبہ کو بہت جلد سمجھنا اور مطلب کو اخذ کرنا دشوار ہوتا ہے بنابریں دیرینہ تمنا تھی کہ خود بندہ یا کوئی صاحب علم و قلم آسان اردو میں اسکی کوئی شرح لکھیں تاکہ طلبہ بسہولت اسکے مطالب کو اخذ کرسکے اور کما حقہ مستفید ہوں۔ فالحمد للہ بندہ کی یہ تمنا پوری ہوگئی کہ میرے شاگرد رشید مولانا **شفیق الرحمٰن** سلمہ استاذ الحدیث جامعہ مدنیہ اسلامیہ قاضی بازار نے اس اہم خدمت کو ہاتھ میں لیا اور نہایت محنت و عرق ریزی اور تحقیق انیق کے ساتھ ان نظروں کو آسان سلیس اردو میں پیش کر کے قریب الفہم کر دیا۔ احقر نے اس کے اکثر مقامات کو بنظر دقیق مطالعہ کیا ماشاء اللہ اسکے حسن اسلوب بیان اور صحت زبان کو دیکھکر دل بیحد خوش ہوا امید کہ اسکے مطالعہ سے علمی شوق و ذوق رکھنے والے علماء کرام خصوصاً طلبہ عزیز کو بیحد مفید ثابت ہوگا۔

صمیم قلب سے دعا ہے کہ اللہ جل شانہ آنعزیز کی اس خدمت کو شرف قبولیت بخشے اور اسکے اور اسکے والدین و اساتذہ کرام کے حق میں صدقہ جاریہ بنادے۔ اور آنعزیز کو اس طرح کی مزید خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین یارب العٰلمین۔

کتبہ

افقر الناس محمد اسحاق غفرلہ

خادم الحدیث جامعہ اسلامیہ مدنیہ قاضی بازار سلہٹ بنگلہ دیش ۲۲ ۴/ ۱۴۱۶ ھ

تقريظ

فضيلة الشيخ المحدث الكبير والعالم النحرير العلامة
محمد مخلص الرحمن/المحترم طابت حيوتهم وطالت
شيخ الحديث بالجامعة الاسلامية الحسينية جوهرفور سلهت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على من قال من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين. ومن خير من يصدق عليهم هذا الحديث الشريف محدثوا الفقهاء وفقهاء المحدثين، الذين يجمعون بين صناعة الحديث والتفقه في الدين وبين حسن الرواية ودقة الفهم والدراية.

وكان الامام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامة الطحاوى المصرى الحنفى رحـ فى مقدمة من ينطبق عليهم هذا الوصف وكان كتابه شرح معانى الاثار من ادق ماالف فى شرح معانى السنة والتطبيق بين الفقه وعلم الاثار والتزيين بالدراية والانظار.

وانّ اخانا فى الله شابٌ نشأ فى عبادة الله العالم الجليل والفاضل النبيل والتقى النقى الداعى الى الله والى دار السلام والمجتهد فى اعلاء دين سيد ولد عدنان مولانا شفيق الرحمن سلمه الله تعالى قد اعتنى لايضاح مشكلاته وفتح مغلقاته واظهار مكنوناته واستخراج مكنوزاته ارجو ان يكون مفيدا ومعينا للمشتغلين بذخيرة احاديث رسول رب العلمين، صلى الله عليه واله وصحبه ومن تبعهم الى يوم الدين.

كتبه

احقر الخليقه بل لاشئ فى الحقيقة

محمد مخلص الرحمن عفى الله الحنان المنان

١٢/٥/١٤١٦هـ

تقریظ

استاذ العلماء حضرۃ مولانا محمد نظام الدین المحترم دامت برکاتھم ناظم التعلیمات بالجامعۃ المدنیۃ الاسلامیۃ قاضی بازار سلھٹ

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین و خاتم النبیین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین

اما بعد ۔ علم الحدیث کے ساتھ مناسبت رکھنے والے کسی کے سامنے یہ بات مخفی نہیں کہ اختلافی مسائل پر امام طحاوی کی نظر نہایت عمیق و دقیق ہے اور بہت سی علمی موتیاں اس میں مخزون ہیں۔ عرصے سے یہ ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ طالبان علوم نبوت کے سامنے ان بے بہا موتیوں کو واشگاف کرنیکے لئے ایک سہل و عام فہم شرح لکھی جائے ۔ الحمد للہ عزیزم مولانا شفیق الرحمٰن زید مجدہ نے تنقیح اللآلی فی تحقیق نظر الطحاوی ،، شرح کو تالیف کر کے اس علمی ضرورت و اہم ترین کام کو نہایت تحقیقی طور پر انجام دیا اور مضامین کو خوب حسن ترتیب کے ساتھ واضح کر دیا۔

خدائے تعالیٰ ان کے علم، ان کے قلم میں برکتیں عطا فرمائیں اور مزید توفیقات الٰہیہ سے سرفراز فرمائیں۔ پیش لفظ ،، کو مسلسل دیکھا، کچھ جستہ جستہ مقامات بھی دیکھے ، الحمد للہ کہ بہت خوش ہوا اور دل سے دعا نکلی ۔ اللّٰھم وفقنا وایاہ لخدمۃ دینک المتین وصلی اللہ علی سیدنا محمد سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ وعلماء امتہ اجمعین ۔ آمین ۔

کتبہ

محمد نظام الدین غفرلہ

ناظم تعلیمات جامعہ مدنیہ اسلامیہ قاضی بازار سلہٹ ۔ ٢٥ ر ٤ ر ١٤١٦ھ

تقریظ

استاذ العلماء صاحب ورع وتقوی، انہماک علمی میں اسلاف کانمونہ
حضرت مولانا محمد عبد الممیت صاحب ڈہوپاشی زیدمجدھم
بانی خاص وناظم تعلیمات جامعہ دینیہ مولوی بازار بنغلادیش

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی. اما بعد!

امام طحاوی صاحب رحمہ اللہ کے علوم حدیث کی خدمات علی الراس والعین. انکے مصنفات نہایت قیمتی. علوم نبوت کے اچھے امین ہونا مسلمات وبدھیات میں سے ہیں. اسکے باوجود بھی احادیث وآثار کے ظاہری اور لفظی تعارض کو واسطہ بنا کر ملحدین نے اہل اسلام کے درمیان الحاد وانحراف عن الدین کے حربہ بنائے تھے. فتنہ پسند زنادقوں ضعیف الایمان افراد کے قدم ڈگمگا نے میں لگے ہوئے تھے.
ان ملحدین وزنادقوں کی استیصال وبیخ کنی کیلئے امام مجتہد ومجدد فی بیان معانی الحدیث امام طحاوی رحمہ اللہ کی شہرہ افاق تصنیف "طحاوی شریف" وجود پذیر ہوئی تھی.

امام موصوف کی تصنیف لطیف واقعی خصائص شتی کے تو حامل ہے لیکن ان میں سے تین خصوصیات نہایت انمول ہیں.

(۱) اسکے اندر متعارض احادیث وآثار اچھے خاصے طریقے سے موجود ہیں. ساتھ ساتھ انکے بالکل مناسب محال پر نشاندھی موجود ہے، تاکہ احادیث پر باطل پرستوں کی رخنہ اندازی کا موقع باقی نہ رہے.

(۲) جہاں بھی ائمہ کے اندر اجتہادی واستنباطی تلاطم وتجانب رونما ہوتا ہے مجتہد ومجدد نے اقرب الصواب واحوط المذاہب مذہب الاحناف کو روایت کے

اصول سے مدلل ومحقق کیے ہیں۔

(۲) اس کتاب کی سب سے نرالی شان وتفگرانے امتیاز یہ ہے کہ موصوف نے مذہب احناف کے تقریباً ہر مسائل کو اپنی رائے دقیق ونظر عمیق سے چار چاند لگا دی۔

آج کی دنیا الحاد وزندیقی فتنہ کے پورشکار ہے۔ فتنہ انکار حدیث تو عرصہ دراز سے بپا ہے مگر علمی انحطاط تقریباً ہر طبقے میں موجود ہے۔ اس انحطاط ہی کے اثر ہے کہ دین طلبی میں یکجانی وتنظیم الاشمات منتظر بن گئی۔ مکحول شامی رحہ آج موجود نہیں کہ کہے "فما خرجت من مصرويها علم الاحديث عليه.... ثم اتيت الشام فقر بلتها الخ" ابن طاہر مقدسی آج موجود نہیں کہ کتاب کے پشارہ ڈھونے ڈھونے پیشاب کے راستے سے خون نکل آے۔ آج کل علم طلبی میں خون دنیا تو در کنار پسینہ بہانے والا ہی بہت کم۔

ان تقاضاؤں کے پیش نظر میرے عزیز مولانا محمد شفیق الرحمن سلمہ (محدث جامعہ دینیہ مولوی بازار سابقاً، جامعہ مدنیہ اسلامیہ قاضی بازار حالاً) نے بڑی عرق ریزی سے امام طحاوی رحہ کے ان اصول نظروں کو یکجانی کیفیت سے ایک لڑی میں پرو کر طالبین رحہ ہیں علم حدیث کے سامنے پیش کی ہے، جو مبتدئین کیلئے بلکہ معدوم الفرصت متوسطین کیلئے بھی کار آمد ہوگی۔ اللہ شاکر ومنعم سے التجا ہے کہ اس نوخیز عالم دین کی اس عرق ریزی کو شرف قبولیت سے نوازیں ہمیں اور انکو اپنی مرضیات پر چلنے کی توفیق عطاء فرماویں۔ آمین۔

کتبہ

محمد عبد المیت غفرلہ

جامعہ دینیہ مولوی بازار

بنگلہ دیش

١٤١٦/٥/٦ھ

تقریظ

استاذ العلماء حضرۃ مولانا محمد عبد السبحان صاحب دامت برکاتہم ناظم دارالاقامۃ الجامعۃ المدنیۃ الاسلامیۃ قاضی بازار سلہٹ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔ اما بعد! عزیزم مولوی محمد شفیق الرحمن سلمہ اللہ تعالیٰ کا مؤلفہ رسالہ مسمّٰی بہ "تنقیح اللآلی فی تحقیق نظر الطحاوی" کے بعض مقامات دیکھنے کی نوبت آئی، الحمد للہ یہ رسالہ بین علم حدیث کیلئے نہایت مفید اور زبان کے اعتبار سے نہایت سلیس و عام فہم معلوم ہوا۔ واقعی مؤلف موصوف نے تحقیقی بحث کرکے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی نظروں کو بالکل واضح کردیا۔ فن حدیث جیسے اہم فن میں جوکہ شارح دین ہے قلم اٹھانا کسی باہمت شخصیت کا کام ہے۔ واقعی مؤلف موصوف نے "شرح معانی الآثار" جیسی علم حدیث کی اہم کتاب کی شرح معہ تفصیل جامعہ مدنیہ قاضی بازار سلہٹ کے کارنامے کو دوبالا کردیا اور طالبین علوم نبوت کے لئے ایک انمول ذخیرہ جمع کردیا۔ اسی قابل قدر محنت اور خدمت کی وجہ سے میں مؤلف کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دل وجان سے اس نوجوان عالم دین کیلئے دعا کرتا ہوں کہ خدائے پاک رب العزت ان کو مقبولین حضرات اور بڑے بڑے محدثین میں شمار کریں اور ان کی اس کتاب کو شرفِ قبولیت سے نوازیں۔ اور قیامت تک اس کو مدرسین اور متدرسین حضرات کے لئے مفید عام ثابت رکھے۔ اور مؤلف موصوف کو روز بروز تالیفات وتصنیفات کی توفیق عنایت فرماویں۔

آخر بندہ احقر تقریظ لکھنے کے قابل نہیں۔ اپنی نااہلیت کے باوجود صرف مولانا کی ہمت افزائی کے لئے دوچار لفظ لکھ دیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو اور مجھ کو فلاحِ دارین نصیب فرماویں۔ آمین۔ کتبہ

محمد عبد السبحان غفرلہ

ناظم دارالاقامہ جامعہ مدنیہ اسلامیہ قاضی بازار سلہٹ ۲۰-۳-۱۴۱۶ھ

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد!

امام طحاوی تیسری صدی ہجری کے ممتاز فقہاء اور مایۂ ناز کبار محدثین
میں سے ہیں، روایت و درایت، تفقہ و اجتہاد، مذاہب آئمہ بالخصوص مذہب ابوحنیفہؒ
کی معرفت پر آپ اپنے زمانہ کے عدیم النظیر امام تھے۔ چنانچہ امام العصر شاہ انور کشمیریؒ کا
کہنا ہے کہ "امام طحاویؒ مذہب حنفی کے سب سے زیادہ جاننے والا بلکہ سبھی مکاتب فکر سے
بخوبی واقف تھے۔ بعض حضرات نے تو امام طحاویؒ کو حنفی مذہب کے بر سر قرار دیئے
ہیں۔ آپکی تصانیف و تالیفات میں سے زیادہ مشہور و مقبول تصنیف **شرح معانی
الآثار** ہے جس میں انہوں نے علماء کرام کے اقوال، انکے مستدل اور متعارض احادیث
کے درمیان تطبیق کی صورت بخوبی بیان کی ہے، خصوصاً آپنے معدودے چند مسائل
کے علاوہ تمام مسائل میں نقلی بحث کے بعد عقلی دلیل کے طور پر اپنی نظر قائم کی ہے، جو
آپکی رفعت شان اور دقت نظر کی واضح دلیل ہے۔ ایک ایک نظر میں غور کرنے
سے آپکے علمی تبحر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، درحقیقت آپکی بیان کردہ نظر محض عقلی
دلیل ہی نہیں بلکہ اکثر امام طحاویؒ اختلافی مسئلہ کے سلسلے میں اس طریقے سے غور و فکر
کرتے ہیں کہ یہ اختلافی مسئلہ اور اسکے ہم نظیر جزئیات شریعت کے کس قاعدۂ کلیہ کے
ماتحت داخل ہوسکتے ہیں؟ یہ جزئیات جس قاعدۂ کلیہ کے ماتحت داخل ہونگی
اس کا حکم اس قاعدہ ہی کے تقاضے کے مطابق ہوا کرے گا۔

نظرِ طحاوی کی حقیقت

بطورِ تمہید اولاً یہ سمجھنا چاہئے کہ ... شریعت کے لاکھوں مسائل، جزئیات وفروع ویسا ہی بکھرے ہوئے نہیں ہیں بلکہ پوری شریعت اپنے ظاہری مسائل اور باطنی دلائل نیز اپنے تمام اصول اور فروع کے لحاظ سے اس درجہ مرتب ومنظم ہے کہ وہ ایک سیدھی زنجیر کے مانند ہے جس میں یہ سارے اصول وفروع اور جزئیات وکلیات درجہ بدرجہ ترتیب وار پڑے ہوئے ہیں، شریعت کا کوئی جزئیہ ایسا نہیں ہے کہ جو کسی نہ کسی کلی کے ماتحت نہ ہو، کوئی فرع ایسا نہیں جو کسی نہ کسی اصول کے ماتحت نہ ہو۔ پھر ہر ہر اصول کسی نہ کسی اصل اصول سے مربوط ہے اور بالآخر سارے اصول وکلیات سمٹ کر کسی ایک اصلِ اصیل سے جڑے ہوئے ہیں جس سے پوری شریعت ایک ایسے شجرۂ واحدہ کی صورت دکھائی دیتی ہے جس کی تمام شاخیں، شاخ در شاخ، ٹہنیاں مع اپنے ثمرات کے ایک اصل واحد سے ناشی ہو رہی ہے اور ہر وقت اپنے مستفیدوں کو فائدہ پہونچا رہی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ ,, الم تر کیف ضرب اللہ مثلاً کلمۃً طیبۃً کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابت وفرعھا فی السماء تؤتی اکلھا کل حین باذن ربھم۔ (سورہ ابراہیم)

یعنی کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی مثال بیان فرمائی ہے کلمہ طیبہ کی کہ وہ مشابہ ہے ایک پاکیزہ درخت کے جس کی جڑ خوب گڑی ہوئی ہو اور اسکی شاخیں آسمان کی طرف جاری ہوں، وہ خدا کے حکم سے ہر وقت اپنا پھل دیتا ہے،،۔

جیسا کہ دنیا کی مخلوقات، بے شمار جزئیات وافراد زید، عمرو، بکر، شجر، حجر وغیرہ ویسا ہی بکھرے ہوئے نہیں بلکہ یہ چیزیں ایک خاص انداز سے مرتب ومنظم ہیں۔ چنانچہ تمام جزئیات اور افراد سمٹ کر کسی نہ کسی جنس کے ماتحت پھر تمام اجناس جمع ہو کر کسی جنس عالی اور جنس الاجناس کے تحت آجاتے ہیں۔ مثلاً زید کو دیکھئے کہ اس جزئی زید کے اوپر انسان کلی ہے جس میں زید کی طرح لاکھوں افرادِ انسانی داخل ہیں پھر انسان کلی کے اوپر حیوان ہے جسمیں انسان کیطرح

اور لاکھوں حیوانی انواع بھری ہوئی ہیں۔ پھر حیوانِ کلی کی اصل نامی ہے جس میں حیوان کی طرح لاکھوں نمودار نباتی انواع لپیٹی ہوئی ہیں۔ پھر نامی کی اصل جسم ہے، جس میں نامی کے ساتھ لاکھوں غیر نامی اور بے نمو جمادات شریک ہو گئے ہیں۔ پھر اس جسم مطلق سے اُوپر جوہر ہے جس میں اجسام کے ساتھ بے شمار غیر جسمانی مجردات بھی آجاتے ہیں۔ پھر جوہر سے اوپر وجود ہے جو کلی الکلیات اور جنس الاجناس ہے جسکے نیچے جوہر کیساتھ لاکھوں اعراض بھی آجاتے ہیں۔ تو جس طرح یہ ساری کائنات ایک خاص انداز سے مرتب و منظم ہے ایسا ہی شریعت کے تمام مسائل بھی مع اپنی دلائل کے مرتب و منظم ہے۔ مثال کے طور پر زنا کے حکم کو دیکھئے کہ اللہ تعالیٰ زنا کو حرام قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں " وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً " (یعنی تم زنا کے قریب بھی مت بھٹکو کیونکہ وہ فحش ہے) تو یہاں بظاہر لاتقربوا کا حکم زنا پر لگ رہا ہے مگر حقیقۃً فحش پر لگا ہوا ہے کہ فحش ہی کی وجہ سے زنا حرام ہوا ہے، اگر اس میں فحش کی صفت نہ ہوتی تو وہ ہرگز حرام نہ ہوتا۔ پس حکم کی شکل یوں ہو گئی کہ۔ الزنا فحش والفحش حرام فالزنا حرام " زنا فحش ہے اور فحش حرام ہے پس زنا حرام ہے " تو اصل میں جنسِ فحش حرام نکلی اسکی وجہ سے زنا کا جزئیہ حرام بن گیا، جس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ فحش کی علت کلیہ جن جن افعال میں پائی جائیگی وہ افعال حرام ہونگے۔ پھر فحش حرام ہونے کی بھی ایک خاص علت ہے جس کی وجہ سے فحش میں حرمت آئی اور وہ اللہ تعالیٰ کی صفت حیاء ہے " ان اللہ حَیِیٌّ " صفتِ حیاء کا فطری تقاضا ہے کہ اس کے بندوں میں فحش نمایاں نہ ہو۔

الغرض تکوینیات کیطرح تشریعات کا یہ پھیلاؤ بھی بے جوڑ نہیں ہے۔ بلکہ شریعت کا ہر ہر جزئیہ اپنے نوعی اصول و علل پھر اسکے اوپر والے جنسِ معروف و منکر پھر فوقانی جنس اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت پھر جنس الاجناس عدل اور اسکے اُوپر علم محیط سے گذرتا ہوا ذاتِ واجب الوجود سے مربوط ہو جاتا ہے۔ تو امام طحاوی کی اکثر نظر درحقیقت اس ارتباط ہی کی وضاحت ہے جس میں انہوں نے مسئلہ مختلف فیہا کو کسی نہ کسی علت، اصول یا قاعدہ کلیہ کے ماتحت داخل کر کے اسکے بالائی جنس کے ساتھ مربوط کر دیا جس سے اس جزئیہ مختلف فیہا کا حکم

آسانی سے نکل آجاتا ہے۔ اور اس ارتباط کا معلوم کرنا ہی تو درحقیقت تفقہ فی الدین ہے، محض مسائل کو یاد کرنا۔ جزئیات کو حفظ کرنا یہ تو حفظِ مسائل ہے نہ کہ تفقہ فی الدین۔

اللہ تعالیٰ ہمارے سامنے پوری شریعت کے باہمی رابطہ منکشف اور واضح کردے اور ہمیں تفقہ فی الدین کی دولت سے نوازیں۔ آمین۔

الغرض "شرح مَعَانی الآثار" صحاح ستہ میں سے صحیحین کے علاوہ کسی کتاب سے کم رتبہ ہرگز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے یہ کتاب دورۂ حدیث شریف کا جزء ہے اور تمام مدارس میں اہتمام کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے۔ مگر تنگیٔ وقت کی وجہ سے اس کتاب کا اکثر حصہ ہی پڑھانے سے باقی رہ جاتا طلبہ کو اس عظیم حصہ سے استفادہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ بالخصوص آپ کی ان دلچسپ اور عجیب نظروں سے طلبہ محروم رہجاتے ہیں جنکو انہوں نے مذہبِ حنفیت کی تائید میں بہت سی محنت و کوشش سے قائم کئے تھے۔ البتہ ان کی بعض نظر مذہب حنفیت کے موافق نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ امام طحاویؒ خود مجتہد ہونکی بنا پر بعض مسائل میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف رکھتے ہیں جیسا کہ حضرات صاحبینؒ کا امام اعظمؒ سے بعض اختلاف ہوگیا ہے۔

عرصۂ دراز سے بندہ کے دل میں یہ تمنا گھر کرچکی ہے کہ "شرح مَعَانی الآثار" میں بیان شدہ نظروں کو کسی رسالہ میں جمع کردیجائیں، تاکہ مشتاقانِ علمِ وحی بالخصوص احکامِ شرعیہ کے باہمی ارتباط معلوم کرنے کے خواہشمند حضرات اس سے بغیر کسی محنت شاقہ کے استفادہ کرسکے۔

نیز حضرات اساتذۂ کرام کتب حدیث کی تقاریر میں مذہب حنفی کی تائید کے طور پر ان نظروں کو بیان فرماویں جسے اپنے مذہب کی تائید اور طلبۂ عزیز کو مزید فائدہ ہوگا اور امام طحاویؒ کی یہ عظیم الشان محنت کام میں لگے گی۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے بندۂ حقیر وفقیر کی اس سعی کو قبولیت سے نوازیں اور تمام خطاء ونسیان سے درگذر فرماویں۔ اٰمین

اللّٰھم تقبّل سعینا واجعل سعینا سعیًا مشکورًا۔

امام طحاویؒ کے حالات

نام و نسب نام احمد، کنیت ابو جعفر اور والد کا نام محمد ہے۔ سلسلۂ نسب یوں ہے :- ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن سلمہ ازدی حجری طحاوی مصری۔ آزد یمن کا ایک مشہور ترین قبیلہ ہے۔ اسکی ایک شاخ حجر ہے اور ایک شاخ شنوءہ چونکہ امام طحاویؒ کا تعلق آزد کی شاخ حجر سے تھا اسلئے آپ کو ازدی حجری کہلاتے ہیں۔ نیز آپ کے آباؤ اجداد یمن سے مصر منتقل ہو گئے تھے اس لئے مصری بھی کہلاتے ہیں۔ اور طحا مصر کے ایک دیہات کا نام ہے صاحب معجم البلدان کی تحقیق کے مطابق آپ طحا کے باشندے نہیں تھے بلکہ اس کے قریب ہی ایک مختصر سی آبادی جسکو طحطوط کہتے ہیں یہی آپ کا وطن تھا۔ مگر آپ نے طحطوطی نسبت کو پسند نہیں فرمایا۔ بلکہ اپنے وطن سے قریبی آبادی طحا کی طرف نسبت کی۔ علامہ سیوطی نے بھی لب اللباب فی تحریر الانساب۔ میں یہی ذکر کیا ہے۔

ولادت آپکی ولادت شب ایک شنبہ گیارہ ربیع الاول کو ہوئی۔ سن میں اختلاف ہے۔ ۲۲۹ھ، ۲۳۷ھ، ۲۳۸ھ، ۲۳۹ھ۔ حافظ ابن نقطہ وغیرہ نے ۲۲۹ھ کو ترجیح دی ہے۔

وفات ۳۲۱ھ ماہ ذیقعدہ کو بمقام مصر آپکی وفات ہوئی گویا کہ آپکی تاریخ ولادت مصطفیٰ (۲۲۹) مدت عمر محمد (۹۲) اور تاریخ وفات محمد مصطفیٰ (۳۲۱) ہے۔

اللھم اجعلہ مع سیدنا محمد جدنا من مکارم الاخرۃ۔

تحصیلِ علم امام طحاویؒ نے ابتدائی تعلیم اپنے حقیقی ماموں ابوابراہیم اسماعیل بن یحییٰ مزنی سے حاصل کی ہے۔ حضرت امام مزنیؒ امام شافعیؒ کے اجلّہ تلامذہ میں سے تھے۔ حضرت امام طحاویؒ نے اولاً امام مزنیؒ سے تعلیم حاصل کر کے انہیں کا مذہب، مذہب شافعی کو اختیار کر لیا تھا۔ بعد میں جب امام احمد بن ابی عمران حنفیؒ مصر کے قاضی بن کر تشریف لائے تو ماموں کا حلقہ اور ان کا مذہب ترک کر کے امام احمد بن ابی عمران حنفی کا حلقۂ درس اور انہی کا مسلک مذہب حنفیت اختیار کر لیا۔

امام طحاویؒ کا مذہب شافعی کو ترک کر کے مذہب حنفیت کو اختیار کرنے کی وجہ۔

اس سلسلے میں دو قول منقول ہیں

سوانح ابن خلکان سے

(۱) منقول ہے کہ۔ علامہ محمد بن احمد شروطی نے خود امام طحاویؒ سے دریافت فرمایا کہ آپ نے شافعیت کو کیوں ترک کر دیا؟ تو امام طحاویؒ نے جواب دیا کہ میرے ماموں امام مزنیؒ کتب حنفیت کا کثرت سے مطالعہ فرمایا کرتے تھے تو میں نے بھی حنفی کتابوں کا مطالعہ کثرت سے کرنا شروع کر دیا۔ تو مجھے دلائل شافعیہ کے مقابلہ میں دلائل حنفیہ زیادہ مضبوط و محقق معلوم ہوئے۔ تو میں نے حنفیت اختیار کر لی۔ علامہ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں روایت نقل فرمائی ہے

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ۔ ایک مرتبہ امام طحاویؒ اپنے ماموں امام مزنیؒ کے ساتھ کسی دقیق مسئلہ میں الجھ گئے۔ امام طحاویؒ اشکال کرتے گئے اور ماموں جواب دیتے گئے۔ آخر کار ماموں بہت ناراض ہوئے اور فرمایا، "واللہ لا یجیئ منک شیئ"، بخدا، تجھے کچھ نہیں آسکتا۔ تو انہوں نے ماموں کے

حلقۂ درس اور مذہب چھوڑ کر امام احمد بن ابی عمران حنفی کے حلقۂ درس اور مذہب اختیار کرلیا لیکن قول ثانی کی بنسبت قول اول زیادہ راجح ہے ۔

امام طحاویؒ کا علم حدیث کیلئے سفر

امام طحاوی رح نے امام مزنی کے علاوہ مصر کے دیگر محدثین کی خدمت میں حاضر ہو کر فقہ و حدیث کو حاصل کیا، بلکہ آپ مصر میں وارد ہونیوالے محدث و عالم کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ کرتے تھے ۔ اپنے شہر کے شیوخ سے استفادہ کے بعد ۲۶۸ھ میں ملک شام کا رخ کیا ۔ بیت المقدس، غزہ، عسقلان اور دمشق کے شیوخ سے سماعت کی ۔ اس کے بعد ۲۶۹ھ میں مصر واپس تشریف لائے ۔ علامہ کوثری فرماتے ہیں کہ ۔ جو شخص امام طحاوی رح کے شیوخ پر نظر ڈالے گا اسے بخوبی معلوم ہو جائیگا کہ ان کے شیوخ میں مصری، مغاربہ، یمنی، بصری، کوفی، حجازی، شامی اور خراسانی مختلف ممالک کے حضرات ہیں جن سے آپ نے اخبار و آثار کا علم حاصل کیا ۔

اساتذہ آپ کے اساتذہ کی فہرست کافی طویل ہے ۔ آپ کے صرف وہ اساتذہ جن سے آپ نے شرح معانی الآثار میں روایت کی ہے ایک سو چودہ ہیں اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے تمام اساتذہ کتنے ہونگے ۔ آپ ایک واسطہ یعنی امام مزنی کے واسطہ سے امام شافعی رح کے شاگرد، دو واسطوں سے امام مالک رح اور محمد رح کے شاگرد اور تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ رح کے شاگرد ہیں ۔

تلامذہ امام طحاوی رح سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہیں ان میں سے چند یہ ہیں ۔ (۱) حافظ ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی، معجم کبیر، معجم صغیر، اور معجم اوسط کے مصنف (۲) حافظ ابوسعید عبدالرحمن بن احمد

ابن یونس مصری تاریخِ مصر کے مولف۔ (۳) حافظ ابوبکر محمد بن ابراہیم مقری شرحِ معانی الآثار کے راوی (٤) حافظ ابوبکر محمد بن جعفر بغدادی، جو غندر کے نام سے مشہور ہے۔ (۵) حافظ علی بن احمد مصری جو امام صاحب کے صاحبزادے ہیں۔ (٦) مسلم بن قاسم قرطبی رحؒ وغیرہم۔

تصانیف امام طحاوی رحؒ کی مشہور و متداول کتابیں حسب ذیل ہیں

(۱) مختصر الطحاوی (۲) عقیدۃ الطحاوی (۳) بیان مشکل الآثار (٤) شرح معانی الآثار (۵) نقض کتاب المدلسین (٦) التسویۃ بین حدثنا و اخبرنا (۷) احکام القرآن (۸) اختلاف العلماء۔ ان کے علاوہ بھی امام صاحب کی بہت سی تصانیف اور تالیفات ہیں۔

کتبِ حدیث میں شرح معانی الآثار کا مقام

شارح بخاری علامہ عینی رحؒ نے اسکو دوسری بہت سی کتبِ حدیث پر ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ۔ سنن ابوداؤد، جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ وغیرہ پر اسکی ترجیح اس قدر واضح ہے کہ اس میں شک کوئی ناواقف ہی کریگا۔ علامہ ابن حزم نے اپنے تشدد کے باوجود اسکو سنن ابوداؤد اور سنن نسائی کے درجہ پر رکھا ہے۔ حضرت شاہ انور کشمیری رحؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا مرتبہ سنن ابوداؤد کے قریب ہے کیونکہ اس کے رواۃ معروف ہیں اگرچہ بعض متکلم فیہ بھی ہیں اس کے بعد ترمذی پھر سنن ابن ماجہ کا درجہ ہے۔

شرح معانی الآثار کی خصوصیات

(۱) پہلی خصوصیت یہ ہے کہ۔ یہ کتاب سنن میں سے ہے، جسکو کتاب الطہارۃ سے

فسائض تک ترتیب فقہ پر لکھی گئی ہے ۔

② اس میں بکثرت ایسی احادیث موجود ہیں جن سے دوسری کتب حدیث کے
③ ایک حدیث کے مختلف طرق کو جمع کر دیتے ہیں اور تعدد طرق کی وجہ سے اس میں قوت آجاتی ہے ۔

④ آئمہ جرح وتعدیل کے اقوال بھی نقل کر دیتے ہیں ۔

⑤ روایات کے ظاہری تعارض پر محققانہ کلام فرماتے ہیں ۔

⑥ متعارض احادیث لاکر ناسخ ومنسوخ کے درمیان امتیاز پیدا کر دیتے ہیں ۔

⑦ احادیث کی وضاحت کے لئے صحابہ اور فقہاء کے اقوال بھی نقل فرمادیتے ہیں ۔

⑧ احناف کی دلائل کے ساتھ دوسرے ائمہ کی دلائل بھی بیان کر دیتے ہیں ۔

⑨ اولاً احادیث پر بحث کرتے ہیں پھر نہایت محققانہ انداز سے نظر قائم کر کے کسی ایک جانب کو ترجیح دیتے ہیں ۔

⑩ کبھی ترجمۃ الباب کے ماتحت ایسی احادیث لے آتے ہیں جن کی بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی ۔ لیکن درحقیقت بہت لطیف اور دقیق انداز سے وہاں مناسبت ہوتی ہے ۔

تلک عشرۃ کاملۃ

کتاب الطہارۃ

باب سور الھرۃ

مذاہب آئمہ :- (۱) حضرت امام شافعی، مالک اور احمد رحمہم اللہ کے نزدیک سور ہرہ پاک ہے یہی قاضی ابو یوسفؒ کی مشہور روایت ہے۔

(۲) حضرت امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک سور ہرہ مکروہ ہے پھر اس کراہت میں دو قول ہیں، ایک قول میں مکروہ تحریمی ہے۔ جسکو امام طحاویؒ نے اختیار کیا اور اپنی نظر کے ذریعہ اسکو ثابت فرمایا۔ اور ایک قول ہے تنزیہی کا جسکو امام کرخی نے لیا ہے۔ اکثر متاخرین نے قول ثانی پر فتوی دیا ہے۔

نظر

حضرت امام طحاویؒ کی نظر کا حاصل یہ ہے کہ کوئی جاندار اگر کسی چیز میں منہ دیدے تو اس چیز (سور) کا مس اس جاندار کے گوشت کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہذا اگر وہ گوشت پاک ہو تو یہ سور بھی پاک ہوگا۔ اور ناپاک ہو تو یہ سور بھی ناپاک ہوگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ گوشت کی چار قسمیں ہیں کیونکہ یا تو وہ پاک ہوگا یا ناپاک، پھر پاک ہونیکی صورت میں ماکول ہوگا یا غیر ماکول، اسی طرح ناپاک ہونیکی صورت میں یا تو اسکی نجاست وحرمت کتاب اللہ سے ثابت ہوگی یا سنت رسولؐ سے۔

(۱) لحم طاہر ماکول۔ جیسا کہ اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کے گوشت انکے سور بالاتفاق پاک ہیں۔ (۲) لحم طاہر غیر ماکول۔ جیسے بنی آدم کے گوشت

ان کے سور بلا اختلاف پاک ہیں۔ (۳) لحم نجس، جس کی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہو۔ جیسے خنزیر کا گوشت۔ اس کا سور بالاتفاق ناپاک ہے۔ (۴) لحم نجس جس کی حرمت سنت رسول سے ثابت ہو۔ جیسے اہلی گدھا اور ذی ناب درندے کے گوشت۔ اب پہلی قسموں میں سور جبکہ طہارت و نجاست کے حکم میں بالاتفاق گوشت کا تابع ہے تو چوتھی قسم میں وہ گوشت ہی کا تابع ہونا چاہئے لهذا اہلی گدھا اور ذی ناب درندوں کے گوشت جبکہ نجس ہے تو ان کے سور بھی نجس ہو گا۔ اور ذی ناب درندوں میں سے بلی بھی ہیں۔ حیث روی عن ابی هریرة رضی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السنور سبع ۔ (رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی)

لهذا اس کا سور نجس ہونا چاہیئے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "انها لیست بنجس انها من الطوافین علیکم والطوافات" اور حضرت عائشہ رضی کا بیان "کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الاناء الواحد وقد اصابت الهرة منه قبل ذالک" وایضاً عن عائشة رضی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی الاناء للهرة ویتوضأ بفضلها" وغیرہ روایت کیوجہ سے سور ہرہ کی نجاست میں خفت آگئی۔ لهذا مکروہ تحریمی ہوگا۔ لیکن امام کرخی رح اور دوسرے حضرات اس خفت کو قوی مان کر مکروہ تنزیہی بتلاتے ہیں۔ اور اسی پر فتوی ہے۔

باب سور الکلب

سور کلب کے متعلق دو اختلافیں ہیں۔ **اختلاف اول** امام مالک رح اور بخاری کے نزدیک کتے کا گوشت پاک ہے لهذا اس کا سور بھی پاک ہے اور جس برتن میں کتا منہ ڈالدے وہ بھی پاک ہے اور باقی اسکو دھونے کا جو حکم مختلف احادیث میں دیا گیا وہ تطہیر کے لئے نہیں بلکہ وہ امر تعبدی اور علاج کے طور پر ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ، شافعی اور احمد رح کے نزدیک سور کلب ناپاک ہے اسکو دھونے کا جو حکم

دیا گیا یہ برائے تطہیر ہے۔ **اختلافِ دوم** جمہور کے آپس میں طریقہ تطہیر میں اختلاف ہو گیا، امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک سات مرتبہ دھونا واجب ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک آٹھوں مرتبہ مٹی ملاکر دھونا بھی لازم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری نجاسات کی طرح تین مرتبہ دھونا کافی ہے۔

نظر

امام طحاویؒ نے اختلاف اول کو باب کے آخر میں اختصاراً بیان فرمایا اور اس پر کوئی نظر قائم نہیں کی۔ اور اختلاف ثانی کو باب کی ابتدا میں بیان کرکے اسکی نظر کو سورِ ہرہ کی نظر پر حوالہ کر دیا۔ جسکی تقریر یوں ہے کہ امام طحاوی نے وہاں سور کی ناپاکی کو گوشت کی ناپاکی کے ساتھ مقدر فرمایا۔ اور کتے کے گوشت کی ناپاکی خنزیر کے گوشت کی ناپاکی سے ہرگز زائد نہیں ہو سکتی لھذا کتے کے سور کی ناپاکی بھی خنزیر کے سور کی ناپاکی زائد نہیں ہوگی۔ اب سور خنزیر کے نجاست جب تین مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاتی ہے تو سور کلب کی نجاست تین مرتبہ دھونے سے بطریق اولی زائل ہوگی۔

باب سور بنی آدم

مذاہب (۱) امام احمد واسحاقؒ کے نزدیک عورت کے فضلِ طہور سے مرد کو وضو یا غسل کرنا جائز نہیں اور اس کا عکس جائز ہے یہی اہل ظواہر کا مذہب ہے۔ (۲) بعض اہل ظاہر کے نزدیک دونوں صورتیں ناجائز ہیں (۳) جمہور آئمہ ابو حنیفہ شافعی اور مالک کے نزدیک دونوں صورتیں جائز ہیں البتہ اجنبی عورت کے فضلِ طہور مرد کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ **واضح** رہے کہ مرد و عورت کا ایک ساتھ وضو یا غسل کرنا بالاتفاق جائز ہے اور اسی ہی پر بنا کرکے امام طحاویؒ نے اپنی نظر قائم کی ہے

نظر

فرماتے ہیں کہ مرد و عورت دونوں کا ایک ساتھ پانی استعمال کرنا سب کے نزدیک جائز ہے

ادھر تمام نجاسات کا حال یہ ہے کہ خواہ وہ نجاست وضو کرنے کے پہلے پانی میں واقع ہو یا وضو کرتے وقت واقع ہو، پانی کو ناپاک کر دیتی ہے۔ اب اس ضابطہ کلیہ کے باوجود یہ کہنا کہ مرد و عورت ایک ساتھ ہوں تو پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ اور یکے بعد دیگرے ہو تو ناپاک ہو جائیگا، ایک تعجب کی بات ہے۔ کیسی عجیب نجاست کہ قبل التوضی واقع ہو تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے لیکن عند التوضی واقع ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

لہٰذا یہی کہنا ہوگا کہ مرد و عورت کا ایک ساتھ وضو کرنے نے جیسا کہ پانی کو ناپاک نہیں کرتا ایسا ہی ایک کے وضو کرنے نے بھی باقی ماندہ پانی کو دوسرے کے حق میں ناپاک نہیں کریگا

بَابُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوْءِ

مذاهب: (۱) اہلِ ظواہر کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق تسمیہ عند الوضو فرض ہے (۲) جمہور ائمہ ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک تسمیہ فرض نہیں بلکہ سنت ہے۔ اور یہی امام احمدؒ کی مشہور روایت ہے۔

امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں دو نظریں قائم کئے ہیں۔

نظرِ اوّل

فرماتے ہیں کہ جن چیزوں میں کلام کا دخل ہوا کرتا ہے یہ دو قسم پر ہیں۔

۱۔ بعض اشیاء ایسے ہیں جن میں کلام ہی اس شی کو ثابت کرنے والا ہوتا ہے کہ بغیر کلام کے اس شی کا وجود ہی ممکن نہیں جیسے بیع، اجارہ، نکاح، خلع وغیرہ عقود میں کلام کے علاوہ اور کسی چیز کی ضرورت نہیں پڑتی جب ایک نے بعتُ اور دوسرے نے اشتریتُ کہدیا تو عقد بیع متحقق ہو گیا۔ ان کو اس عقد کے وجود کے لئے اور کسی کام کرنیکی ضرورت نہیں ہوتی۔

۲۔ دوسرے بعض اشیا ایسے ہیں جن میں داخل ہونیکے لئے کلام سبب ہونیکی حیثیت

رکھتا ہے، کہ ابغیر کلام کے اس شئی کو شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا جیسے نماز اور حج۔ نماز کو تکبیر تحریمہ اور حج کو تلبیہ کے بغیر شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اور یہ تکبیر تحریمہ اور تلبیہ ان کے ارکان (شرائط) میں سے ہیں۔ اب ہم نے تسمیہ میں غور کر کے دیکھا کہ اسکی مشابہت نہ پہلی قسم کے ساتھ ہے اور نہ دوسری قسم کیساتھ۔ کیونکہ تسمیہ میں نہ ایجاب ہے کسی چیز کا، اور نہ اسمیں صلاحیت ہے حقیقت وضو بننے کی، جیسا کہ عقود میں ہوا کرتا ہے کہ صرف تسمیہ ہی سے وضو ادا ہو جائے۔ ہاتھ منہ دھونا وغیرہ کسی کام کی اس میں ضرورت نہ ہو۔ اور نہ یہ تسمیہ وضو کے رکن بننے کا صالح، کیوں کہ وضو طہارت کے قبیل سے ہے۔ لهذا طہارت سے متعلق اشیاء (غسل مسح) ہی اسکے رکن بن سکتی ہیں اور تسمیہ یہ از قبیل ذکر اللہ ہے نہ از قبیل طہارت۔ تو جب کہ تسمیہ کی مشابہت نہ عقود کیساتھ ہے اور نہ تکبیر تحریمہ و تلبیہ کے ساتھ، لهذا وضو میں کسطرح وہ واجب ولازم ہو سکتی ہے؟

اشکال نظر مذکور پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ہم بعض اشیاء ایسے دیکھتے ہیں جنکی مشابہت نہ عقود کے ساتھ ہے اور نہ صلوۃ و حج کے ساتھ، اس کے باوجود بھی اس میں تسمیہ ضروری ہے۔ جیسے تسمیہ عند الذبح۔ اگر کوئی شخص ذبح کے وقت متعمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اسمیں ایجاب ہے نہ رکنیت۔

جواب اولاً تو یہ مسئلہ ہی مختلف فیہ ہے کیونکہ علماء کے نزدیک ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ لهذا یہ اعتراض صرف ان حضرات پر وارد ہو سکتا ہے جنہوں نے متروک التسمیہ عمداً کو حرام قرار دیا ہے تو ان کیطرف سے جواب یہ ہے کہ تسمیہ علی الوضوء کو تسمیہ عند الذبح پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ عند الذبح تسمیہ کا ضروری ہونا ان کے نزدیک بیان ملت کیلئے ہے تاکہ پہچانا جائے کہ ذبح کرنیوالا ملت توحید (مسلمان یا اہل کتاب) میں سے ہے کہ نہیں۔ اگر بسم اللہ کہا تو ملت توحید سے ہونا سمجھا جائیگا اور ذبیحہ کو حلال قرار دیا جائیگا ورنہ نہیں۔ بخلاف تسمیہ علی الوضوء کے

کیونکہ یہ تو تبرک کیلئے ہے، بیان ملت کے لئے نہیں۔ یہاں تک کہ اس تمیز کی ضرورت ہو
کہ وضو کرنے والا ملت توحید سے ہے یا نہیں۔ لہٰذا تسمیہ علے الوضوء کو تسمیہ علی الذبح
پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

نظرِ دوم

دوسری نظر یہ ہے کہ وضو نماز کے اسباب (شرائط) میں سے ایک سبب (شرط) ہے
اور ہم دیکھتے ہیں کہ نماز کے دوسرے اسباب میں تسمیہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔ مثلاً
سترِ عورت نماز کا ایک سبب ہے، اگر کسی نے بغیر تسمیہ کے سترِ عورت کرلے تو کوئی
مضائقہ نہیں لہٰذا نماز کے دوسرے اسباب کی طرح وضو میں بھی تسمیہ کی ضرورت
نہیں ہوگی۔ یہی نظر کا تقاضا ہے

بَابُ فرضِ مَسحَ الرَّأسِ فِی الوَضوءِ

مذاهب :- مسح راس کی فرضیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ مقدار
فرض میں اختلاف ہوگیا۔ امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک کل سر کا مسح فرض ہے
امام شافعی کے نزدیک کوئی خاص مقدار نہیں ہے بلکہ ادنی ما یطلق علیہ المسح فرض
ہے۔ وہ دو یا تین بال ہیں۔ احناف کے نزدیک مقدارِ ناصیہ فرض ہے وہ
چوتھائی سر چار انگلی کے اندازہ ہے۔

نظر

فرماتے ہیں کہ وضو کے اعضاء دو قسم پر ہیں۔
۱۔ مغسول۔ اور یہ تین ہیں۔ چہرہ۔ ہاتھ اور پیر (غسلِ رجل کا اگرچہ بعض نے
انکار کیا ہے لیکن اسکو کوئی اعتبار نہیں)
۲۔ ممسوح۔ اور یہ صرف سر ہے۔
اب ہم دیکھتے ہیں کہ وضو میں جن اعضا کو دھونا پڑتا ہے ان کا کل دھونا ہی ضروری ہے

بعض حصہ کا دھونا کافی نہیں اس میں سب کا اتفاق ہے لیکن عضو ممسوح کی مقدار میں اختلاف ہوگیا۔ بعض فرماتے ہیں کل راس کا مسح ضروری ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بعض راس کا مسح ہی (فرضیت ادا ہونے کیلئے) کافی ہے اب ہمیں غور کرنا چاہئے کہ سر کے علاوہ دوسری جگہ جہاں مسح کا حکم ہے، وہاں کیا طریقہ ہے ؟ ایا کل عضو کا مسح ضروری ہوتا ہے یا بعض کا ؟ تو ہم نے مسح علی الخفین کو دیکھا کہ اس میں اگرچہ اختلاف ہوگیا عند البعض صرف ظاہر خف کا مسح ضروری ہے و عند البعض ظاہر خف کا مسح فرض ہے اور باطن کا مسح مستحب ہے، لیکن سب کا اس میں اتفاق ہے کہ کل موزہ کا مسح ضروری نہیں بلکہ بعض ہی کا مسح کافی ہے لھذا مسح علی الخفین کے مانند مسح راس کی فرضیت ادا ہونے کیلئے بھی بعض ہی کا مسح کافی ہوگا۔

واضح رہنا چاہئے کہ مسح راس فی الوضوٗ کو تیمم کے مسحِ وجہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ تیمم کے مسحِ وجہ یہ وضو کے غسلِ وجہ کا خلیفہ ہے۔ چونکہ وضو میں کل چہرہ کا دھونا ضروری ہے اس لئے تیمم میں کل چہرہ کا مسح کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ خلیفہ اپنے اصل کے خلاف نہ ہو اور مسحِ راس تو خود بنفسہ اصل ہے وہ کسی کا فرع نہیں ہے۔ نیز اس کو تیمم پر قیاس کرنا قیاس الاصل علی الفرع ہے اور یہ جائز نہیں۔ لھذا مسحِ راس کو مسح علی الخفین ہی پر قیاس کیا جاسکتا ہے نہ کہ تیمم کے مسحِ وجہ پر۔

باب حکم الاذنین فی وضوٗ الصلوٰۃ

مذاھب:۔ (۱) امام زہری اور داؤد ظاہری کے نزدیک اذنان کے ظاہری، باطنی دونوں حصے مغسول ہیں چہرہ کے ساتھ۔ (۲) امام اسحاق کے نزدیک باطن ممسوح ہے چہرے کے ساتھ اور ظاہر ممسوح ہے سر کے ساتھ (۳) امام شعبی اور حسن بن صالح کے نزدیک ظاہر ممسوح ہے سر کے ساتھ اور باطن مغسول ہے چہرہ کے ساتھ۔

(۳) جمہور ائمہ کے نزدیک ظاہر و باطن دونوں حصے ممسوح ہیں۔ پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہو گیا کہ اذنان ایا سر کے تابع ہیں کہ مستقل پانی کی ضرورت نہیں بلکہ سر کے باقی ماندہ پانی سے مسح کافی ہے یا سر کے تابع نہیں بلکہ اسکے لئے ماء جدید لینے کی ضرورت ہے۔ احناف پہلے قول کے قائل ہیں اور شوافع دوسرے قول کے۔ لیکن امام طحاویؒ صرف کیفیت مسح کے بارے میں بحث کرینگے جس میں ایک طرف امام شعبیؒ اور حسن بن صالحؒ ہوں گے۔ اور دوسری طرف جمہور۔ کہ ایا اذنان کا ظاہر سر کے تابع ہو کر ممسوح ہے اور باطن چہرہ کے تابع ہو کر مغسول، یا ظاہر و باطن دونوں سر کے تابع ہو کر ممسوح ہیں۔ اس پر امام طحاویؒ نے دو نظریں قائم کیے ہیں۔

نظرِ اوّل

پہلی نظر یہ ہے کہ۔ حالت احرام میں عورت کو اپنے چہرہ ڈھانپنے کی اجازت نہیں لیکن سر ڈھانپنے کی اجازت ہے، جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ادھر اس پر اجماع ہے کہ اس عورت کیلئے اپنے کانوں کے ظاہر و باطن دونوں حصوں کا ڈھانپنا جائز ہے۔ تو جس طرح مسئلہ احرام میں اذنین کے ظاہر و باطن دونوں سر کے حکم میں ہیں ایسا ہی مسئلہ وضو میں بھی یہ دونوں سر کے حکم میں ہونگے۔

نظرِ دوم

دوسری نظر یہ ہے کہ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وضو کے اندر اعضاء مفروضہ کل چار ہیں۔ تین مغسول ہیں۔ (وجہ، ید، رجل) اور ایک عضو (سر) ممسوح۔ اور ہمارے سامنے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جن اعضاء کو دھونے کا حکم ہے (ان کے پورے ہی کو دھونے کا حکم ہے)، ایسا نہیں کہ ایک عضو کا کچھ حصہ دھویا جائے اور کچھ حصہ پر مسح کیا جائے۔ اور جن اعضاء پر مسح کا حکم ہے ان کے پورے ہی پر مسح کا حکم ہے۔ بالکل ایسا نہیں کہ کچھ حصہ مسح کیا جاوے اور کچھ دھویا جاوے۔ ادھر اذنین کے ظاہری حصہ کا ممسوح ہونے پر

فریقِ مقابل بھی متفق ہیں۔ البتہ باطن کے بارے میں انکا اختلاف ہے کہ یہ لوگ اسکو دھونے کے حکم دیتے ہیں۔ حالانکہ اعضاء وضو کے اندر یہ اصول ملا ہے کہ کسی ایک عضو میں ایسی کوئی تقسیم نہیں ہوگی کہ اس کے بعض پر مسح ہو اور بعض کو غسل۔ پس اذنان کے بعض حصہ کا جب یہ لوگ بھی مسح کے قائل ہیں لھذا لازمی طور پر ان کو اذنان کے باقی حصے کے مسح کو تسلیم کرنا ہوگا تاکہ ایک ہی حصہ میں تفریق لازم نہ آوے۔

باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ

مذاہب:۔ (۱) شیعہ امامیہ کے نزدیک فریضہ رجلین مسح ہے۔
(۲) حسن بصری، ابن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک دونوں میں اختیار ہے چاہے غسل کرے چاہے مسح کرے۔ (۳) امام زہری اور اہل ظواہر کے نزدیک غسل اور مسح دونوں کو جمع کرے (۴) جمہور صحابہ، تابعین اور جمہور ائمہ کے نزدیک عدم موزہ کی صورت میں فریضہ رجلین غسل ہے۔

نظر

اخرج الامام الطحاویؒ باسنادہ عن عمرو بن عنبسۃ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دعا الرجل بطہورہ فغسل وجہہ سقطت خطایاہ من وجہہ واطراف لحیتہ، فاذا غسل یدیہ سقطت خطایاہ من اطراف انا ملہ، فاذا مسح برأسہ سقطت خطایاہ من اطراف شعرہ، فاذا غسل رجلیہ خرجت خطایا رجلیہ من بطون قدمیہ۔

اس جیسی احادیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وضو میں دونوں پیروں کو دھونے کے وقت ان سے گناہیں نکل جاتے ہیں۔ اب اگر فریضۂ رجلین مسح ہوتا تو دھونے کی صورت میں اسسے گناہیں نہ نکلتے۔ جیساکہ فریضۂ مسح رأس ہے۔ اب اگر کسی نے

سر کو مسح کرنے کے بجائے دھو ڈالے تو اس سے گناہ ساقط نہیں ہوگا۔ لھذا غسل رجلین کی صورت میں گناہوں کا ساقط ہوجانا اس بات پر دلیل ہے کہ رجلین کا فریضہ غسل ہی ہے نہ کہ اور کچھ۔

اشکال کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ رجلین کا فریضہ مسح ہونا ہی نظر کا تقاضا ہے۔ کیونکہ حکم میں رجلین کی مشابہت سر کے ساتھ زیادہ ہے۔ چنانچہ پانی نہ ملنے کی صورت فریضۂ وضو جب تیمم کی طرف منتقل ہوتا ہے تو صرف چہرہ اور ہاتھ کا مسح کرنا پڑتا ہے نہ کہ سر و پیر کا۔ تو عدم ماء کی صورت میں فریضۂ وجہ و یدین اسکے ایک بدل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ لیکن فریضۂ راس و رجلین لا الی بدل ساقط ہوجاتا ہے۔ لھذا عند عدم الماء رجلین کا حکم جب سر کے مانند ہے تو عند وجود الماء بھی انکا حکم سر ہی کے مانند ہوگا۔ کہ جس طرح سر کو مسح کیا جاتا ہے اسی طرح رجلین کو بھی مسح کیا جائے۔

جواب:۔ جواب یہ ہے کہ تمہاری اس تقریر سے جو قاعدہ سمجھا جاتا ہے کہ " عند عدم الماء جس عضو کا فریضہ لا الی بدل ساقط ہوتا ہے اس کا فریضہ عند وجود الماء مسح ہوگا۔ " یہ صحیح نہیں کیونکہ ہم نے بہت سی چیزوں کو دیکھا کہ عند وجود الماء ان کا فریضہ **غسل تھا**۔ مگر عند عدم الماء یہ فریضہ لا الی بدل ساقط ہوجاتا ہے۔ مثلاً جنبی شخص، عند وجود الماء اس پر پورا بدن کا پانی سے دھونا واجب ہے لیکن عند عدم الماء صرف وجہ و یدین کو مسح کرکے تیمم کر لینے کا حکم ہے۔ باقی جسم کا حکم لا الی بدل ساقط ہوجاتا ہے۔ کہ وہاں کچھ کرنا نہیں پڑتا۔ تو کیا یہ کہا جائے گا کہ وجہ و یدین کے سوا باقی جسم کا حکم جب عند عدم الماء لا الی بدل ساقط ہوتا ہے لھذا عند وجود الماء اس کا فریضہ مسح ہوگا کہ جنبی شخص پانی کی موجودگی میں صرف چہرہ اور ہاتھ دھوئے اور باقی جسم

کو مسح کرلے ؟ بناءً علیہ تمہارا یہ قاعدہ بھی غلط ہے۔

باب الوضوء هل يجب لكل صلوٰة ام لا

① شیعہ اور اصحاب ظواہر کے ایک طائفہ کے نزدیک مقیم کو ہر نماز کیلئے نیا وضو کرنا واجب ہے خواہ محدث ہو یا غیر محدث۔ ② جمہور ائمہ و علماء کے نزدیک مقیم یا مسافر کسی کو ہر نماز کیلئے نیا وضو کرنا ضروری نہیں۔ امام طحاویؒ نے اس مسئلہ پر دو نظریں قائم کئے ہیں۔

نظرِ اوّل

ہم دیکھتے ہیں کہ وضو یہ ایک طہارت من الحدث ہے۔ لھذا ہم کو غور کرنا چاہئے کہ دوسری طہارات من الاحداث کا کیا حکم ہے ؟ اور کونسی چیز ان طہارتوں کو زائل کرتی ہے ؟ تو ہم نے دیکھا کہ طہارت کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ طہارت کبری جیسے غسل ۲ طہارت صغری جیسے وضو۔ اسی طرح جن حدثوں کی وجہ سے طہارت واجب ہوتی ہے انکی بھی دو قسمیں ہیں۔ ۱ حدثِ اکبر، جیسے جنابت، احتلام وغیرہ ۲ حدث اصغر جیسے پیشاب پائخانہ کرنا وغیرہ۔ تو طہارت کبری کو صرف حدث مثلاً جنابت، احتلام وغیرہ ہی زائل کرسکتا ہے مرور اوقات (اوقات کے گذرنے نے) اسکو زائل نہیں کرسکتا۔ ایسا نہیں ہوتا کہ حدث اکبر کے بغیر ویسا ہی ایک معین مدّت گذرنے سے کسی کا غسل ٹوٹ جائے، اور نیا غسل اس پر فرض ہو جائے۔ بلکہ طہارتِ کبری کو صرف حدث اکبر ہی زائل کرسکتا ہے، جس میں کسی کا اختلاف نہیں لھذا طہارت کبری کے مانند طہارت صغری (وضو) بھی صرف حدث ہی کی وجہ سے زائل ہوگی۔ مرور اوقات اسکو زائل نہیں کرسکے گا۔ بناءً علیہ ایک وضو سے چند نمازیں ادا کرنا صحیح ہوگا

نظرِ دوم

دوسری نظر یہ ہے کہ مسافر کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ ایک وضو سے جتنی نمازیں

چاہے پڑھ سکتا ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو۔ لیکن مقیم کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ اس پر ہر نماز کیلئے وضو کرنا لازم ہے یا نہیں ؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ جن احداث (مثلاً جماع، احتلام، پائخانہ، پیشاب کرنا وغیرہ) کیوجہ سے مقیم پر طہارت لازم ہوتی ہے ان ہی احداث کیوجہ سے مسافر پر بھی طہارت لازم ہوتی ہے۔ یعنی نقض طہارت میں مسافر و مقیم کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ جیسا کہ ہم ایک دوسری طہارت کو دیکھتے ہیں کہ اسکو خروج وقت زائل کر دیتا ہے۔ اور یہ مسح علی الخفین کے ذریعہ حاصل ہونیوالی طہارت ہے، جو خروج وقت کی وجہ سے زائل ہو جاتی، مگر اس کے اندر مقیم اور مسافر دونوں برابر ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ مسافر کی مدت کچھ لمبی ہوتی ہے اور مقیم کی کچھ مختصر۔

الغرض نقض طہارت کے باب میں مقیم و مسافر دونوں برابر ہیں، لہٰذا مرورِ اوقات جب تمہارے قول کے مطابق بھی مسافر کے وضو کے لئے ناقض نہیں ہے تو مقیم کے وضو کے لئے بھی ناقض نہ ہوگا۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الرجل يخرج من ذكره المذي ما يفعل

مذاہب: ① امام مالکؒ کے نزدیک مذی نکلنے سے پورے ذکر کا دھونا واجب ہے ② امام احمدؒ۔ اوزاعی، بعض حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک پورے ذکر اور انثیین یعنی مکمل سیٹ کا دھونا واجب ہے۔ ③ احناف اور شوافع کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا کافی ہے اس سے زائد دھونا واجب نہیں۔

نظر

فرماتے ہیں کہ خروجِ مذی ایک حدث ہے۔ اور دوسرے حدثوں کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہاں صرف موضع نجاست کا دھونا ہی کافی ہے۔ کسی زائد حصہ کا دھونا ضروری نہیں۔ مثلاً پائخانہ کا نکلنا ایک حدث ہے جس میں صرف موضع نجاست

دھونا ہی واجب ہوتا ہے ایسا ہی خون کا نکلنا خواہ کسی بھی جگہ سے نکلے ان حضرات کے قول کے مطابق جنہوں نے اسکو حدث قرار دیا ہے صرف موضع نجاست ہی دھونا پڑتا ہے۔ لھذا دوسرے تمام حدثوں کی طرح خروجِ مذی میں بھی صرف موضعِ نجاست کا دھونا ضروری ہوگا نہ کہ اس سے زائد کسی حصہ کا۔ البتہ حدث کے بعد نماز کیلئے وضو کرنا جہاں موضعِ نجاست کے علاوہ دوسری جگہوں کا دھونا پڑتا ہے، یہ ایک الگ بات ہے کما ہو الظاہر۔

بَابُ حکم المنی ھل ھو طاھر ام نجس

مذاہب:۔ ① امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک منی پاک ہے۔ اسکو جو دھویا جاتا ہے وہ تطہیر کیلئے نہیں بلکہ نظافت کے لئے ہے۔ ② امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک منی ناپاک ہے اور اس کا ازالہ تطہیر کیلئے کیا جاتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے درمیان طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہو گیا۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف غسل سے پاک ہوگی اور کوئی صورت نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر رطب یا رقیق ہو تو دھونے کی ضرورت ہے۔ اور اگر غلیظ یا یابس ہو تو کسی طرح زائل کرنے سے پاک ہو جائیگی خواہ غسل سے ہو یا فرک سے یا کسی اور صورت سے وہ پاک ہو جائیگی۔ البتہ اب اس زمانہ میں چونکہ منی پتلی ہوتی ہے اس لئے فرک کافی نہیں بلکہ دھونا لازم ہے۔ وعلیہ الفتوٰی۔

نظر

فرماتے ہیں کہ خروج منی حدث بلکہ اغلظِ احداث ہے کیونکہ وہ اکبر طہارت (غسل) کو لازم کرتا ہے۔ تو ہمیں ان اشیاء کو دیکھنا چاہئے جنکا خروج حدث ہوا کرتا ہے کہ فی نفسہٖ یہ اشیاء پاک ہیں یا ناپاک؟ تو ہم نے دیکھا کہ پیشاب، پائخانہ، دمِ حیض و استحاضہ اور دمِ مسفوح وغیرہ کا نکلنا حدث ہے (اما الاستحاضۃ ففیھا خلاف مالکؒ) اور یہ سب چیزیں فی نفسہٖ نجس اور ناپاک ہیں، جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لھذا معلوم ہوا کہ

جس چیز کا خروج حدث ہوتا ہے وہ چیز فی نفسہ ناپاک ہوا کرتا ہے۔ اور خروجِ منی بالاتفاق حدث (بلکہ حدث اکبر) ہے لھٰذا نفس منی کا ناپاک ہی ہونا چاہئے۔ البتہ غلظ یا یبس ہونے کی صورت میں فرک وغیرہ کافی ہونا یہ ان احادیث کی وجہ سے ہے جن میں فرک کی بات آئی ہے۔ مثلاً حدیثِ عائشہؓ۔ کنتُ افرک المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا واغسلہٗ اذا کان رطبًا۔

بَابُ الّذی یُجامعُ ولاینزل

مذاہب:۔ جماع بغیر انزالِ منی جسکو اکسال کہا جاتا ہے، اس سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اولاً صحابہ کرام کے درمیان اختلاف تھا۔ لیکن عمر فاروقؓ کے دورِ خلافت میں یہ اختلاف ختم ہوچکا۔ اور تمام صحابہ اس بات پر متفق ہوگئے کہ التقاءِ ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوا کریگا۔ خواہ انزال ہو یا نہو۔ اور یہی تمام ائمہ وعلماء کا قول ہے۔ صرف داودِ ظاہری اور بعض دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ فقط التقاءِ ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ وجوبِ غسل کیلئے انزال ضروری ہے۔ امام طحاویؒ نے اس مسئلہ پر تین نظریں قائم کئے ہیں۔

نظرِ اوّل

فرماتے ہیں کہ بغیر انزال فرج کے اندر جماع کرنا یعنی اکسال سب کے نزدیک حدث ہے۔ لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ یہ حدث حدثِ اکبر ہے یا حدثِ اصغر، ایک جماعت اس کو حدث اکبر کہہ کر طہارت کبریٰ غسل کو واجب قرار دیتی ہے۔ اور دوسری جماعت اسکو حدث اصغر کہہ کر اس میں طہارت صغریٰ وضو کو واجب قرار دیتی ہے۔ اب ہمیں یہ غور کرکے دیکھنا ہوگا کہ التقاءِ ختانین (اکسال) اغلظِ اشیاء ہے یا اخف؟ اگر اغلظ ہے تو ہم طہارتِ کبریٰ کو اور اگر اخف ہے تو طہارت صغریٰ کو لازم کریں گے۔ تو ہم دیکھتے ہیں

کہ جماع بغیر انزال یعنی التقاء ختانین اور جماع مع الانزال کے حکم بہت سی چیزوں میں برابر اور یکساں ہیں۔ مثلاً۔

(۱) حالتِ صوم میں جماع مع الانزال کی وجہ سے روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اسی طرح فقط التقاء ختانین کی وجہ سے بھی قضا وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اگرچہ انزال نہ ہو۔ (البتہ بعض نے دونوں صورتوں میں وجوب کفارہ کا انکار کیا ہے۔ (وہٰذا قول شاذ لایعتبر)

(۲) حج میں جماع مع الانزال کی وجہ سے دم اور قضاء دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح صرف التقاء ختانین سے بھی دم وقضاء دونوں واجب ہو جاتے ہیں۔

(۳) زنا مع الانزال کیوجہ سے جیساکہ حد واجب ہوتی ہے اسی طرح صرف التقاء ختانین کیوجہ سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔

(۴) وطی بالشبہ مع الانزال کیوجہ سے حد واجب نہیں ہوتی مگر مہر واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی وطی بالشبہ بغیر انزال یعنی محض التقاء ختانین کیوجہ سے بھی مہر واجب ہوتا ہے

(۵) فرج کے علاوہ اور کسی جگہ میں وطی مع الانزال کی وجہ سے حد اور مہر واجب نہیں ہوتا لیکن تعزیر واجب ہوتی ہے اگر شبہ نہ ہو، اسی طرح بغیر انزال کی صورت میں بھی تعزیر واجب ہو جاتی ہے اگر شبہ نہ ہو۔

(۶) اگر آدمی اپنی بیوی سے خلوتِ صحیحہ کے بغیر فرج میں جماع مع الانزال کر لے۔ پھر اسکو طلاق دیدے، تو اس پر پورا مہر واجب ہوتا ہے، اسی طرح صورت مذکورہ میں محض التقاء ختانین سے بھی پورا مہر واجب ہو جاتا ہے۔ خلوت نہ ہونیکی شرط اس لیے لگائی گئی کیونکہ خلوت ہونیکی صورت میں تو اس خلوت ہی کی وجہ سے مہر واجب ہو جائیگا

(۷) جماع مع الانزال کے بعد طلاق دینے سے عورت پر عدت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح محض التقاء ختانین کے بعد طلاق سے بھی عدت واجب ہو جاتی ہے۔

(۸) شوہر نے طلاق دینے کے بعد دوسرے شوہر کے جماع مع الانزال کیوجہ سے یہ عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہوتی ہے اسی طرح فقط التقاء ختانین سے بھی حلال ہو جاتی ہے۔

(۹) اپنی منکوحہ عورت سے فرج کے علاوہ اور کسی جگہ جماع مع الانزال کرنے کے بعد طلاق دینے کی صورت میں نصف مہر واجب ہوتا ہے اگر مہر مسمّٰی ہو اور متعہ واجب ہوتا ہے اگر مسمّٰی نہ ہو۔ ایسے ہی فیما دون الفرج جماع بغیر الانزال کی صورت میں بھی وہی نصف مہر یا تو متعہ واجب ہوتا ہے۔

الغرض مذکورہ تمام چیزوں میں جماع مع الانزال اور جماع بغیر انزال دونوں کے حکم یکساں اور برابر ہیں تو دوسرے احکام کی طرح حدث اکبر ہونے اور غسل کو واجب کرنے کے حکم میں بھی دونوں یکساں اور برابر ہونگے اور جماع مع الانزال سے جیسا کہ غسل واجب ہوتا ہے ایسا ہی بغیر انزال یعنی اکسال سے بھی غسل واجب ہوگا

یہاں تک تو جماع مع الانزال اور جماع بغیر انزال کی بات تھی کہ یہ دونوں تمام احکام میں برابر ہیں۔ اب ہم اس انزال کے بارے میں بحث کرنا چاہتے ہیں جسکو بعض لوگوں نے وجوب غسل کیلئے ضروری قرار دیا ہے کہ محض التقاء ختانین سے ان کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ تو غور کرنے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ وہ انزال جو التقاء ختانین کے بغیر ہو اس کے حکم سے التقاء ختانین کا حکم اشد و اغلظ ہوا کرتا ہے خواہ وہاں انزال ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ ......

(۱) التقاء ختانین اگرچہ بغیر انزال ہی کیوں نہ ہو اس سے حج میں قضا واجب ہوتی ہے مگر انزال جو بغیر التقاء ختانین کے ہو اس سے حج میں صرف دم واجب ہوتا ہے قضا واجب نہیں ہوتی۔

(۲) التقاء ختانین ولو بلا انزال سے روزہ میں کفارہ واجب ہوتا ہے مگر انزال بدون التقاء ختانین سے صرف قضا واجب ہوتی ہے نہ کہ کفارہ۔

(۳) التقاءِ ختانین ولو بلا انزال سے زنا میں حد واجب ہوتی ہے، لیکن انزال بدون التقاء ختانین سے زنا میں حد واجب نہیں ہوتی بلکہ صرف تعزیر واجب ہوتی ہے۔

(۴) التقاء ختانین ولو بلا انزال کے بعد طلاق دینے کی صورت میں پورا مہر واجب ہوتا ہے لیکن انزال بدون التقاء ختانین کے بعد بشرطیکہ خلوت نہ ہو اگر طلاق دیدے تو پورا مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ مہر متعین ہونیکی صورت میں نصف مہر اور متعین نہ ہونیکی صورت میں متعہ واجب ہوتا ہے۔

پس انزال بدون التقاء ختانین کے حکم سے جب التقاءِ ختانین کا حکم بابِ حج، صوم، زنا اور طلاق میں اشد و اغلظ ہوا کرتا ہے لھذا بابِ حدث میں بھی اسکا اَشَدّ و اغلظ ہونا چاہئے۔ کہ محض التقاء ختانین جو بغیر انزال ہو یعنی اکسال کو اغلظِ احداث قرار دیکر اس سے میں اکبر طہارات (غسل) کو واجب قرار دیا جائے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

نظرِ دوم

فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورہ احکام (جنکا ذکر نظر اول میں گذرا ہے) یعنی حج و صوم کا فاسد ہونا، حد و مہر کا واجب ہونا وغیرہ، یہ صرف التقاء ختانین کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ التقاء ختانین کے بعد عورت پر زیادہ ٹھہرے رہنے اور انزال ہوجانیکی وجہ سے کوئی دوسرا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ مثلاً۔ کسی نے کسی عورت سے زنا کیا۔ تو التقاءِ ختانین ہوتے ہی حد واجب ہوجائیگی۔ اب مزید قائم رہنے اور انزال ہونیکی وجہ سے اس حد کے علاوہ دوسری کوئی سزا لازم نہیں ہوگی۔ اسی طرح وطی بالشبہ میں التقاء ختانین ہوتے ہی مہر واجب ہوجاتا ہے۔ پھر مزید قائم رہنے اور انزال ہونے سے کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہوتی۔

الغرض جماع سے جتنے احکام ثابت ہوتے ہیں ان سب کا مدار التقاء ختانین پر ہے اس کے بعد والے انزال سے اسکا کوئی تعلق نہیں۔ لھذا جماع مع الانزال نے جو غسل

واجب ہوتا ہے یا انزال کی وجہ سے نہیں بلکہ التقاء ختانین ہی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے بنا بریں یہی کہنا پڑیگا کہ التقاء ختانین ہوتے ہی غسل واجب ہو جائیگا خواہ اسکے بعد انزال ہو یا نہ ہو اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

نظرِ سوم

اس نظر کا مدار مسئلہ مذکورہ میں انصاری عورتوں کے ایک فتوی پر ہے جسکو امام طحاوی نے نقل کیا ہے کہ انصاری عورتیں یہ فتوی دیتی تھیں کہ جماع بغیر انزال سے صرف عورت پر غسل واجب ہوتا ہے نہ کہ مردوں پر تو امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ عورتیں وجوب غسل کے لئے مرد کے حق میں جماع کے ساتھ انزال کو لازم سمجھتی لیکن عورت کے حق میں محض التقاء ختانین کو کافی سمجھتی تھیں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انزال کی صورت میں عورت و مرد دونوں کے حکم وجوب غسل میں برابر ہیں۔ لھذا التقاء ختانین کی صورت میں بھی دونوں کا حکم برابر ہونا چاہئے کہ جسطرح عورتوں پہ التقاء ختانین سے غسل واجب ہوتا ہے اسی طرح مردوں پہ بھی واجب ہو۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

بابُ اَکلِ ماغیرتِ النّارُ ھَل یُوجِبُ الوُضُوءَ اَم لا

اس باب کے ماتحت دو مسئلے ہیں، اور دونوں پر الگ الگ دو نظریں ہیں۔

پھلا مسئلہ:۔ آگ کی پکائی ہوئی چیز کا کھانا ناقص وضو ہے یا نہیں ؟ ؟

مذاہب :۔ ابتداء میں صحابہ کرام کے درمیان اس میں کچھ اختلاف تھا۔ لیکن بعد میں تمام صحابہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ یہ ناقص وضو نہیں ہے۔ نیز ائمہ کرام بلکہ علماء کرام میں سے بھی کوئی نقض وضو کے قائل نہیں۔ صرف حسن بصری۔ عمر بن عبد العزیز۔ ابن المنذر۔ ابن خزیمہ۔ ابو قلابہ۔ وغیرہم چند حضرات کا کہنا ہے کہ اکل ماغیرت النار ناقض وضو ہے۔

نظر

فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہو گیا ہے حالانکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ وہی چیز اگر آگ میں پکنے سے پہلے کھائی جائے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اب ہمیں غور کر کے دیکھنا چاہئے کیا آگ کا بھی کوئی اثر ہوتا ہے کہ اس سے کسی چیز کا حکم بدل جائے، تو ہم خالص پانی کو دیکھتے ہیں کہ وہ پاک ہے۔ اس سے نماز کیلئے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے اب اگر اسکو آگ سے گرم کر دیا جائے تو یہ پانی اپنی پہلی حالت پر باقی رہتا ہے، آگ اسمیں کوئی نیا حکم پیدا نہیں کر سکتی۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ طعام طاہر آگ سے پکنے کے بعد بھی اپنی پہلی حالت پر باقی رہے، کہ جسطرح پکنے کے پہلے اسکا کھانا حدث نہیں ہے ایسا ہی پکنے کے بعد بھی حدث نہ ہو ـــــــــــــــ

دوسرا مسئلہ :۔ لحوم ابل کا کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں ؟

مذاہب :۔ ① امام احمدؒ اور اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور عموم ما مست النار سے یہ خارج ہے، لہٰذا اس کے منسوخ ہو جانے سے یہ حکم منسوخ نہیں ہو گا۔ بخلاف لحوم غنم کے، کیونکہ اس کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، تو انہوں نے اونٹ اور بکری کے گوشت کے درمیان فرق کیا۔

② امام ابو حنیفہؒ، شافعی اور مالکؒ کے نزدیک لحوم ابل بھی ما مست النار میں داخل ہے۔ لھذا یہ ناقض وضو نہیں ہے۔

نظر

فرماتے ہیں کہ اونٹ اور بکری تمام احکام میں برابر ہیں۔ مثلاً انکے بیع و فروخت کا جائز ہونا۔ دودھ کا حلال ہونا۔ گوشت کا پاک ہونا وغیرہ۔ تو دوسری جگہوں میں جب دونوں کا حکم یکساں ہے۔ لھذا نظر کا تقاضا یہی ہے کہ گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے میں بھی دونوں کا حکم یکساں ہو اور لحوم غنم

کیطرح لحوم ابل کا کھانا بھی ناقض وضو نہ ہو۔

بَابُ مَسِّ الْفَرْجِ هَلْ يَجِبُ فِيهِ الْوُضُوْءُ أَمْ لَا:

مذاہب: ہاتھ کے علاوہ جسم کے اور کسی حصہ کا اگر ذکر سے مس ہو تو اسکے ناقض وضو ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اختلاف صرف ہاتھ کے بارے میں ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے۔ البتہ انکے آپس میں تھوڑا اختلاف ہے۔

(۱) امام احمدؒ کے نزدیک مس ذکر بالید مطلقا ناقض وضو ہے (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک اگر باطن کف سے ہو تو ناقض وضو ہے۔ اور اگر ظاہر کف سے ہو تو نہیں۔ (۳) امام مالکؒ کے نزدیک مس ذکر کا ناقض وضو ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے (۱) باطن کف سے ہو (۲) بغیر کسی حائل کے ہو (۳) یہ مس لذت حاصل کرنے کیلئے ہو۔ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وضو کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اور مغرب میں انکا یہ قول زیادہ مشہور ہے۔ (۴) احناف کے نزدیک مس ذکر مطلقا ناقض وضو نہیں ہے۔

نظر

فرماتے ہیں کہ مس ذکر ظاہر کف یا ہاتھ کی کلائی سے ہو تو ان کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹتا، لھذا اسکی طرح باطن کف سے مس ہونیکی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔ چونکہ امام طحاوی کی یہ نظر امام شافعیؒ اور مالکؒ پر تو حجت بن سکتی ہے۔ لیکن امام احمدؒ پر حجت نہیں بن سکتی۔ اسلئے انہوں نے سب کے مقابلے میں ایک دوسری نظر قائم کی ہے۔

دوسری ایک نظر

فرماتے ہیں کہ فخذ (یعنی ران) عورت اور چھپانے کی چیز ہے اب اگر یہ فخذ ذکر کے ساتھ لگ جائے (جیسا کہ اکثر اوقات لگتا ہی ہے) تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا۔

تو ہتھیلی جو عورت اور چھپانے کی چیز نہیں اسکے لگنے سے بطریقِ اولیٰ وضو نہیں ٹوٹے گا۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

بَابُ حُکْمِ بَوْلِ الْغُلَامِ وَالْجَارِیَۃِ قَبْلَ اَنْ یَّاکُلَا الطَّعَامَ

مذاہب:- اس میں سب کا اتفاق ہے کہ چھوٹا لڑکا اور لڑکی اگر خارجی کوئی غذا کھائے تو انکا پیشاب ناپاک ہے، بغیر دھونے کے پاک نہیں ہوگا۔ اب اگر خارجی غذا نہ کھاوے تو اس دودھ پیتا بچّہ اور بچی کے پیشاب کے بارے میں اختلاف ہے۔

① داؤد ظاہری کے نزدیک، اور امام شافعیؒ واحمدؒ کی ایک روایت کے مطابق بولِ غلام پاک ہے، اور بولِ جاریہ ناپاک۔ لیکن شوافع اور حنابلہ کے یہاں یہ روایت ثابت نہیں۔ ② امام شافعیؒ واحمدؒ کے صحیح قول کے مطابق اور امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ بلکہ جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بولِ غلام وجاریہ دونوں ناپاک ہیں۔ البتہ طریقِ تطہیر میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

۱۔ بولِ جاریہ کے دھونے میں تو اتفاق ہے لیکن بولِ غلام کے بارے میں امام شافعیؒ واحمدؒ فرماتے ہیں کہ اس میں نضح (یعنی چھینٹا مارنا) کافی ہے دھونے کی ضرورت نہیں۔ ۲۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک بولِ غلام میں بھی غسل ضروری ہے، نضح کافی نہیں۔ البتہ دونوں میں کچھ فرق ہے کہ بولِ جاریہ میں غسلِ شدید کی ضرورت ہے اور بولِ غلام میں غسلِ خفیف کافی ہے۔

نظر

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ خارجی غذا کھانے کے بعد بولِ غلام و بولِ جاریہ دونوں کے حکم جب بالاتفاق یکساں اور برابر ہیں۔ لہٰذا خارجی غذا کھانے کے پہلے کا حکم بھی دونوں کا یکساں اور برابر ہونا چاہیئے کہ بولِ جاریہ کے مانند بولِ غلام بھی ناپاک ہو، اور اس کو پاک کرنے کے لئے دھونے کی ضرورت ہو۔

بَابُ الرَّجُلِ لَايَجِدُ اِلَّا نَبِيذَ التَّمْرِ هَلْ يَتَوَضَّأُ بِهِ اَوْ يَتَيَمَّمُ

نبیذ کہا جاتا ہے اس پانی کو جس میں کچھ کھجوریں ڈالدی جائیں۔ اسکی چار صورتیں ہیں۔

① کھجور کیوجہ سے بالکل مٹھاس نہ آئے۔ ② کھجور ڈالنے کے بعد رقیق رہے کہ اعضاء پر بہتا ہے اور کچھ مٹھاس آجائے مگر مسکر نہ ہو اور مطبوخ بھی نہ ہو ③ مٹھاس آکر سکر کی نوبت آجائے۔ ④ آگ سے پکالیا جائے یا ویسا ہی خوب گاڑھا ہو جائے کہ اعضاء پر نہ بہتا ہو۔

تو پہلی قسم سے وضو بالاتفاق جائز ہے، اور تیسری و چوتھی قسم سے کسی کے نزدیک وضو صحیح نہیں۔ البتہ دوسری قسم میں اختلاف ہے۔ آئمہ ثلٰثہ اور ہمارے قاضی ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں بلکہ تیمم کرنا چاہئے۔ امام ابو حنیفہ سے اس میں چار روایتیں ہیں۔ ① اس سے وضو کرنا چاہئے، اسکے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں۔ اور یہی ظاہر روایت ہے۔ وہو قول زفر و سفیان الثوری والاوزاعی والحسن البصری وغیرھم۔

② دونوں میں جمع کرنا ضروری ہے۔ اسی کو امام محمدؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

③ نوح بن مریم نے روایت کی ہے کہ ابو حنیفہؒ نے جمہور کے قول کی طرف رجوع فرمالیا ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں بلکہ تیمم کرنا ہی لازم ہے۔ وہو قول ابی یوسف واکثر العلماء وعلیہ الفتویٰ عند الاحناف اور اسی ہی کو امام طحاویؒ نے اختیار فرمایا۔

نظر

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر کے نظائر مثلاً کشمش کی نبیذ سرکہ وغیرہ سے وضو کرنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ لہٰذا انکی طرح نبیذ تمر سے بھی وضو کرنا ناجائز ہی ہونا چاہئے۔ لیکن جو حضرات تمام نبیذوں سے جواز وضو کے قائل ہیں (مثلاً امام اوزاعی) ان پر یہ نظر حجت نہیں بن سکتی البتہ امام ابو حنیفہؒ پر ظاہر روایت اور قول اوّل کے اعتبار سے یہ حجت بن سکتی ہے۔ مگر اس نظر کا جواب امام صاحبؒ کی جانب سے یہ دیا جاسکتا ہے کہ کسی بھی نبیذ سے وضو جائز نہیں ہونا چاہئے تھا، مگر حدیث

(او رہمارا ذہن ... مورد ... واقعہ لیلۃ الجن) کیونکہ ہم نبیذ تمر کو خلاف قیاس خاص کرتے ہیں

دوسری نظر

فرماتے ہیں کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماء مطلق کے موجود ہونیکی صورت میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ ماء مطلق کی موجودگی میں نبیذ تمر انکے نزدیک بھی عام پانی کے حکم سے خارج ہے۔ لھذا ماء مطلق کے موجود نہ ہونیکی حالت میں بھی نبیذ تمر کا عام پانی کے حکم سے خارج ہونا چاہئے۔ اور اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہئے

اس نظر کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ دیا جاسکتا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو عدم جواز ہی تھا۔ لیکن ہم نے حدیث کی وجہ سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور یہ مسئلہ تیمم کے مانند ہے۔ چنانچہ پانی کی موجودگی میں مٹی مطہر نہیں ہے۔ لھذا پانی کے عدم موجودگی میں بھی اسکا غیر مطہر ہی رہنا چاہئے تھا، لیکن نص نے اسکو مطہر قرار دیا ہے اگرچہ وہ عند وجود الماء مطہر نہیں تھا۔ لھذا عند وجود الماء کسی چیز کے غیر مطہر ہونے سے عند انعدام الماء بھی اسکا غیر مطہر ہونا لازم نہیں آتا۔

تیسری نظر

فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث جس میں نبیذ تمر سے وضو کرنیکا ذکر آیا ہے۔ اس میں تو یہ بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت اقامت میں نبیذ تمر سے وضو فرمایا۔ کیونکہ آپ جن کے ارادے سے مکہ سے نکل کر اطراف مکہ ہی میں تشریف لیگئے تھے اور اطراف مکہ یہ مکہ ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ وہاں نماز میں قصر نہیں ہوتا۔

الغرض حدیث مذکور سے آپکا حالت اقامت میں وضو کرنا ثابت ہو رہا ہے اور حالتِ اقامت میں ماء مطلق کا موجود ہونا ہی ظاہر ہے۔ بناءً علیہ اگر اس حدیث پر عمل کرنا ہے تو یہ کہنا ہوگا کہ نبیذ تمر سے ہر حالت میں خواہ حضر ہو یا سفر۔ ماء مطلق موجود ہو یا نہ ہو وضو کرنا جائز ہے۔ حالانکہ ان حضرات کا عمل اسکا خلاف ہے۔ چنانچہ انکے نزدیک

نبیذِ تمر سے حالتِ اقامت میں وضو جائز نہیں۔ لھذا جس حدیث کو انہوں نے اپنی دلیل گمان کیا تھا۔ اسکو خود انکا ترک کرنا لازم آیا۔ اور جب انہوں نے اپنی دلیل (حدیث ابن مسعودؓ) کو خود ہی ترک کر دیا تو لازمی طور پر ان کا دعویٰ ہی باطل ہو گیا۔

لیکن چونکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو بنبیذ التمر میں حضر و سفر کا کوئی فرق نہیں۔ بلکہ دونوں حالتوں میں ان کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ ماءِ مطلق موجود نہ ہو۔ جیساکہ تیمم میں ان کے نزدیک (وایضاً عند مالکؒ والشافعیؒ) فقدانِ ماء کی شرط ہے خواہ حضر میں ہو یا سفر میں۔ لھذا اگر حالتِ اقامت میں ماءِ مطلق موجود نہ ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک نبیذِ تمر سے وضو جائز ہوگا۔ اور لیلۃ الجن کے اس واقعہ میں آپ ضرور مسافر نہیں تھے۔ لیکن وہاں ماءِ مطلق کا موجود ہونا ثابت نہیں۔ بلکہ وضو کرنے کے لئے ابن مسعودؓ کا اس نبیذ کو پیش کرنا ہی اس بات پر دلیل ہے کہ وہاں ماءِ مطلق نہیں تھا، ورنہ اس نبیذ جسکو پینے کیلئے تیار کرکے رکھا تھا وضو کیلئے اسکو ابن مسعودؓ پیش نہیں کرتے۔ لھذا امام ابوحنیفہؒ پر امام طحاوی کی یہ نظر حجت نہیں بن سکتی

لیکن یہ ساری بحث امام ابوحنیفہؒ کی ظاہری روایت کی بنا پر ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ ابوحنیفہؒ کا یہ قول بے اصل نہیں ہے، لہذا ان پر طعن و تشنیع کرنے کا کسی کو حق نہیں۔ ورنہ ابوحنیفہؒ کا تو اس قول سے رجوع ثابت ہے، کما رواہ نوح بن مریم۔ بناءً علیہ اب ائمہ اربعہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں رہا۔ بلکہ وضو بنبیذ التمر کے عدمِ جواز پر سب متفق ہو گئے۔

باب المسح علی النعلین

مذاہب:- ① حضرت علی کرم اللہ وجہہ۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حذیفہ ابن اوسؓ اور عمرو بن حریثؓ سے مروی ہے کہ نعل اور چپل پر مسح کرنا جائز ہے۔ اور یہی بعض اہل ظاہر کا مذہب ہے ② لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور صحابہ و تابعین، فقہاء و

محدثین کے نزدیک نعل اور چپل پر مسح کرنا جائز نہیں۔

نظر

فرماتے ہیں کہ خفین جن پر مسح کرنا جائز ہے، جب پھٹ جائے یہانتک کہ دونوں پیر یا انکے اکثر حصے ظاہر ہو جائے تو بالاتفاق ایسے خفین پر مسح جائز نہیں۔ اور نعل و چپل پیروں کو چھپا نہیں سکتے۔ لھذا معلوم ہوا کہ یہ نعلین ان پھٹے ہوئے خفین کے مانند ہیں جن سے پیر کا اکثر حصہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ تو جب ان خفین پر مسح جائز نہیں تو نعلین پر بھی مسح جائز نہ ہونا

باب المستحاضۃ کیف تتطہر للصلوٰۃ

مستحاضہ عورت ایام حیض گذر جانے کے بعد نماز کے لئے طہارت کس طرح حاصل کرے گی؟ اس سلسلے میں دو اختلافیں ہیں۔

اختلاف اوّل (۱) شیعہ امامیہ، اہل ظاہر اور بعض تابعین کے نزدیک مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے غسل کریگی (۲) ابراہیم نخعی، عبداللہ بن شداد، عطاء، سعید، عکرمہ، منصور بن معتمر وغیرہ حضرات کے نزدیک مستحاضہ عورت جمع بین الصلوتین کریگی، یعنی ظہر کو موخر اور عصر کو مقدم کر کے دونوں کے لئے ایک غسل، مغرب کو موخر اور عشاء کو مقدم کر کے دونوں کیلئے ایک غسل اور فجر کیلئے مستقل ایک غسل کریگی۔ فتغتسل کل یوم ثلث مرات (۳) آئمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک مستحاضہ عورت وضو یکل صلوٰۃ کریگی۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک خون استحاضہ کا نکلنا ناقض وضو نہیں ہے۔ اسلئے ان کے نزدیک مستحاضہ عورت کو ہر نماز کیلئے وضو کرنا ضروری نہیں بلکہ مستحب ہے ہاں اگر کوئی ناقض وضو لاحق ہو جائے تو الگ بات ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہو گیا کہ مستحاضہ عورت پر ہر نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہے یا نماز کے وقت کے لئے؟

دوسرا اختلاف امام شافعیؒ کے نزدیک مستحاضہ عورت ہر فرض نماز کیلئے

وضو کرے گی یعنی ایک وضو سے صرف ایک فرض ادا کرسکتی ہے، البتہ اس کے توابع سنن ونوافل بھی پڑھ سکتی ہے لیکن انکی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائیگا۔ (۳) امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک وضو سے وقت کے اندر جتنے فرائض ونوافل چاہے پڑھ سکتی ہے۔ وقت گذر جاتے ہی وضو ٹوٹ جانے کا حکم لگایا جائیگا۔ چونکہ مسئلہ اول کا تعلق محض نقل کے ساتھ ہے اس لئے امام طحاویؒ نے صرف مسئلہ ثانی پر نظر قائم کی ہے۔

نظرِ اوّل

فرماتے ہیں کہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مستحاضہ عورت جب کسی نماز کے وقت میں وضو کرے اور نماز نہ پڑھے یہانتک کہ وقت نکل جائے۔ تو اس وضو سے وقت نکلنے کے کے بعد کوئی نماز ادا کرنا اسکے لئے جائز نہیں بلکہ نیا وضو کرنا لازم ہے۔ نیز اگر وہ وقت کے اندر وضو کرکے نماز پڑھ لے، پھر وقت کے اندر ہی اسی وضو سے نفل پڑھنا چاہے تو اسکے لئے یہ بالاتفاق جائز ہے۔ تو اس سے یہی ثابت ہو رہا ہے کہ خروجِ وقت ہی مستحاضہ عورت کی طہارت کے لئے ناقض ہے نہ کہ فراغ عن الصلوٰۃ۔ ورنہ پہلی صورت میں نیا وضو کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں، فرض کے بعد نفل پڑھنے کے لئے نیا وضو کرنا پڑتا۔ کما ہو ظاہر۔ اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر مستحاضہ عورت کی چند نمازیں فوت ہو جائے اور انکو قضا کرنا چاہے تو ان متعدد فائتہ نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں ایک وضو سے جمع کرنے کی اسکو اجازت ہے۔ اگر ہر فرض نماز کیلئے وضو کرنا لازم ہوتا اور فراغ عن الصلوۃ اس کیلئے ناقضِ وضو ہوتا تو فائتہ نمازوں میں سے ہر ایک نماز کیلئے الگ الگ وضو کرنا پڑتا۔ بناءً علیہ فراغ عن الصلوٰۃ کا ناقض وضو نہ ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔

واضح رہنا چاہئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مستحاضہ عورت کو ہر فرض نماز کیلئے وضو کی ضرورت ہے خواہ ادا ہو یا قضا۔ لہذا متعدد فائتہ کو ایک وقت کے اندر

ایک وضو سے جمع کرنے کی جو بات طحاویؒ نے ذکر کی ہے ہو سکتا ہے کہ یہ اور کسی کا قول ہو لیکن شافعیؒ کا یہ قول نہیں ہے۔

نظر دوم

ہم دیکھتے ہیں کہ طہارت کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ وہ طہارت جو حدث کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے جیسے پائخانہ، پیشاب کیوجہ سے ٹوٹ جاتا ہے ۲ وہ طہارت جو خروجِ وقت کیوجہ سے ٹوٹ جاتی ہے جیسے ایک خاص مدت ختم ہونے سے مسح علی الخفین کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے (وفیہ خلاف مالکؒ) اور ان طہارات کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی نماز نہیں توڑ سکتی، کہ نماز سے فارغ ہوتے ہی وہ طہارت ٹوٹ جائے۔ بلکہ انکو یا حدث توڑتا ہے یا خروجِ وقت۔

اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ مستحاضہ عورت کی طہارت کو حدث بھی توڑتا ہے اور غیر حدث بھی، لیکن وہ غیر حدث جو مستحاضہ کی طہارت کو توڑتا ہے وہ کیا ہے ؟ اسمیں اختلاف ہو گیا بعض کہتے ہیں کہ یہ غیر حدث "خروجِ وقت" ہے اور بعض کہتے ہیں کہ "فراغ عن الصلوٰۃ" ہے۔ اور ہم کو نقضِ طہارت میں فراغ عن الصلوٰۃ کی کوئی نظیر نہیں ملتی، ہاں خروجِ وقت کی نظیر ملتی ہے جیسا کہ مسح علی الخفین میں لہذا جس کی نظیر ملتی ہے (یعنی خروجِ وقت) اسی ہی کو ناقضِ وضو قرار دینا چاہیئے نہ کہ اس کو جسکی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ فلہذا یہی کہنا ہو گا کہ مستحاضہ عورت ہر وقت کیلئے وضو کریگی نہ کہ ہر نماز کے لئے۔ اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

باب حکم بول ما یوکل لحمہ

مذاہب: غیر ماکول اور بنی آدم کا پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب امام مالکؒ، احمدؒ و محمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور

ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کا پیشاب بول مالایوکل کے مانند ناپاک ہے۔

نظر

فرماتے ہیں کہ بنی آدم کے گوشت پاک اور ان کے پیشاب ناپاک ہونے پر سب کا اتفاق ہے تو معلوم ہوا کہ بنی آدم کے پیشاب کا حکم ان کے خون کے تابع ہے۔ جیسا کہ خون ناپاک ہے ایسا ہی پیشاب بھی ناپاک، نہ کہ گوشت کے تابع۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ ماکول اللحم کے پیشاب کا حکم بھی ان کے خون کے تابع ہو کہ جسطرح ان کا خون ناپاک ہے ایسا ہی ان کا پیشاب بھی ناپاک ہو، نہ کہ گوشت کے تابع، کہ گوشت کی طرح پیشاب کو پاک قرار دیا جائے۔

باب صفۃ التیمم کیف ھی

مذاہب:۔ تیمم میں مسح یدین کا مقدار کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہو گیا۔

(۱) ابن شہاب زہری اور محمد بن مسلمہؒ کے نزدیک یدین کا مسح مناکب (مونڈھوں) اور آباط (بغلوں) تک ہو گا۔ (۲) امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، امام اوزاعی اور اہل ظاہر کے نزدیک صرف رسغین تک مسح واجب ہے، (۳) امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ رسغین تک مسح واجب ہے، اور مرفقین تک مسنون بعض نے اسکو امام مالکؒ کا مذہب قرار دیا ہے۔ (۴) امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام مالکؒ کے مشہور قول کے مطابق مرفقین تک مسح کرنا واجب ہے۔

نظر

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ تیمم میں تخفیف مطلوب ہے، حیث قال اللہ تعالیٰ فی آیۃ التیمم۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ،، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو میں سے بعض اعضاء (یعنی راس و رجلین) کو تیمم سے ساقط کر دیا۔ پس جب برائے تخفیف بعض اعضاء وضو سے

تیمم کو ساقط کیا گیا۔ تو جو حصہ وضو میں نہیں تھا یعنی مافوق المرفقین (مونڈھوں اور بغلوں تک کا حصہ) اسکو کس طرح تیمم میں بڑھا کر اس پر مسح کا حکم لگایا جاوے۔ بناءً علیہ مافوق المرفقین کا تیمم میں نہ ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔ اب باقی رہ گیا ذراعین (کلائی) کا حکم، کہ آیا وہ تیمم سے ساقط ہے یا نہیں؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ وضو کا جو حصہ تیمم سے ساقط ہوتا ہے وہ بالکلیہ تمامہ ساقط ہوتا ہے جیسے سر اور دونوں پیر، جو بالکلیہ ساقط ہو گئے ہیں۔ ایسا نہیں کہ اس حصہ کا بعض ساقط ہو اور بعض باقی رہے۔ اسی طرح وضو کا جو حصہ تیمم میں باقی رہتا ہے وہ تمامہ کل کے کل باقی رہتا ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدل ہے تاکہ بدل کا اپنے اصل کے خلاف ہونا لازم نہ آوے۔ جیسے چہرہ کہ اسکا کل کے کل مسح کرنا پڑتا ہے جیسا کہ وضو میں کل کے کل دھویا جاتا ہے۔ ایسا نہیں کہ وضو میں تو کل چہرہ دھونا ہے اور تیمم میں بعض چہرہ کا مسح۔ پس یہ حضرات (یعنی مسح الی الرسغین کے قائلین) جب یہ مانتے ہیں کہ وضو میں ہاتھ کو جہاں تک دھونا پڑتا ہے اسکے بعض کو تیمم میں مسح کرنا ضروری ہے۔ لہذا انکو باقی حصہ کے مسح کو بھی ماننا ہوگا، تاکہ ایک ہی عضو میں تقسیم و تفریق کا وقوع اور بدل کا اپنے اصل کے خلاف ہونا لازم نہ آوے۔ فثبت ان التیمم فی الیدین الی المرفقین لا الی الرسغین۔

باب الاستجمار

مذاہب:۔ استجمار یعنی استنجا میں پتھر کا استعمال کرنا۔ تو یہاں تین امور ہیں۔ ۱ـ انقاء یعنی ڈھیلے کے ذریعہ بالکل صاف کرنا، ۲ـ ایتار یعنی ڈھیلے کی تعداد میں طاق عدد اختیار کرنا۔ ۳ـ تثلیث یعنی تین ڈھیلوں سے استنجا کرنا۔ اب انقاء، ایتار و تثلیث کے حکم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ (۱) امام شافعیؒ، احمدؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک انقاء اور تثلیث دونوں واجب ہیں۔ اور ایتار فوق الثلث مستحب ہے (۲) امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک اصل واجب انقاء ہے خواہ کم سے ہو یا زیادہ سے اور تثلیث مسنون ہے اور ایتار مستحب

نظر ہم دیکھتے ہیں کہ پیشاب و پاخانہ اگر ایک مرتبہ دھونے سے اس کا رنگ و بو زائل ہو جائے تو اس سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور اگر ایک دفعہ سے ازالہ نجاست نہ ہو تو دو دفعہ دھونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر دو سے نہ ہو تو تین دفعہ، اگر تین سے نہ ہو تو چار دفعہ، ھکذا جب تک انقاء نہ ہو دھونے کی ضرورت ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وہاں اصل مقصود انقاء و ازالہ ہے، خاص کوئی تعداد مقصود نہیں۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ استنجاء بالماء کے مانند استنجاء بالاحجار میں بھی خاص کوئی تعداد لازم و ضروری نہ ہو۔ بلکہ جتنے ڈھیلے سے انقاء ہو جائے گا اتنا ہی ضروری ہو خواہ کم ہو یا زیادہ۔ فثبت ان الواجب ہو الانقاء لا التثلیث۔

کتاب الصلوٰۃ

باب الاذان کیف ھو

مذاہب:۔ کیفیتِ اذان کے سلسلے میں دو اختلافیں ہیں۔ ۱۔ ابتداء میں "اللہ اکبر" کتنے مرتبہ کہا جائے؟ (۱) امام مالکؒ کے نزدیک ابتداء اذان میں تکبیر دو مرتبہ ہو گی۔ (۲) امام ابو حنیفہؒ، شافعی اور احمدؒ کے نزدیک چار مرتبہ ہو گی۔

نظر خلاصہ نظر یہ ہے کہ کلماتِ اذان کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ وہ کلمات جو دو جگہ کہے جاتے ہیں جیسے شہادت توحید اور تکبیر۔ ۲۔ وہ کلمات جو صرف ایک ہی جگہ کہے جاتے ہیں جیسے حیعلتین یعنی حیّ علی الصلوٰۃ اور حیّ علی الفلاح۔ تو ہم کلماتِ اذان میں ایک خاص طریقہ اور اصول یہ دیکھتے ہیں کہ جو کلمات ایک جگہ مذکور ہوتے ہیں انکو دو مرتبہ یعنی ڈبل کرکے کہا جاتا ہے، چنانچہ حیّ علی الصلوٰۃ کو دو مرتبہ اور حیّ علی الفلاح کو دو مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور جو کلمات دو مقامات میں کہے جاتے ہیں انکا ذکر مقام ثانی میں جتنے مرتبہ ہوتا ہے مقام اول میں اسکا ڈبل اور دو چند ہوا کرتا ہے جیسا کہ توحید کا ذکر

ابتداء اذان میں بعد التکبیر ہوتا ہے اور اذان کے بالکل اخیر میں بھی ہوتا ہے۔ تو مقام ثانی میں صرف ایک مرتبہ۔ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ،، اور مقام اول میں اس کا ڈبل چنانچہ۔ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ ،، کا ذکر دو مرتبہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن جس کا ذکر دو مقامات میں ہوگا اس کا اصول یہ ہے کہ مقام اول میں مقام ثانی کا ڈبل ہوگا۔ اور تکبیر یعنی۔ اللّٰہ اکبر کہنا مقام ثانی میں یعنی بعد الحیعلتین بالاتفاق دو مرتبہ ہے، لھذا اصول مذکور کا تقاضا یہی ہے کہ مقام اول میں اس کا ڈبل یعنی چار مرتبہ ہو، بناءً علیہ ابتداء اذان میں تکبیر کا چار مرتبہ ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔

۲ شہادتین میں ترجیع ہے یا نہیں؟ ① امام شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک شہادتین میں ترجیع ہے۔ ترجیع کہتے ہیں شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دو مرتبہ بلند آواز سے کہنا۔ ② امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک شہادتین میں ترجیع نہیں ہے۔

واضح رہے کہ ان دونوں اختلافوں کی وجہ سے کلمات اذان کی تعداد میں بھی اختلاف ہوگیا۔ امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک کل کلمات اذان۔ پندرہ ۱۵ ہیں۔ (تربیع بلا ترجیع) امام مالکؒ کے نزدیک سترہ ۱۷ ہیں۔ (ترجیع بلا تربیع) اور امام شافعیؒ کے نزدیک انیس ۱۹ ہیں۔ (تربیع و ترجیع) لیکن یہ سب اختلاف افضلیت کے بارے میں ہیں۔

نظر شہادتین کے علاوہ اذان کے دوسرے کسی کلمہ میں بالاتفاق ترجیع نہیں لھذا دوسرے کلمات کی طرح شہادتین میں بھی ترجیع نہ ہونا چاہیے تاکہ تمام کلمات اذان کا حکم یکساں اور برابر رہے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الاقامۃ کیف ھی

مذاہب:- ① امام مالکؒ کے نزدیک کل کلمات اقامت دس ہیں

اللہ اکبر اللہ اکبر ، اشھد ان لا الہ الا اللہ ، اشھد ان محمدا رسول اللہ ، حی علی الصلوٰۃ ، حی علی الفلاح ، قد قامت الصلوٰۃ اللہ اکبر اللہ اکبر ، لا الہ الا اللہ - یعنی شہادتین اور حیعلتین صرف ایکمرتبہ ایسا ہی قد قامت الصلوٰۃ بھی فقط ایک مرتبہ۔ (۲) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ امام مالکؒ کی بیان کردہ اقامت ہی کے مانند ہیں البتہ انکے نزدیک اقامت یعنی ، قد قامت الصلوٰۃ ،، دو مرتبہ ہوگی۔ (۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں۔ اذان کے پندرہ اور حیعلتین کے بعد ، قد قامت الصلوٰۃ ،، دو مرتبہ

فریق مخالف کی ایک عقلی دلیل اور اسکا جواب

امام طحاویؒ نے اپنی نظر پیش کرنے کے پہلے فریق مخالف کی ایک عقلی دلیل کا جواب دیا ہے۔ جس دلیل کو انہوں نے پہلے ذکر فرمایا تھا۔ انکی عقلی دلیل یہ ہے کہ۔ باب اذان میں خود امام طحاویؒ نے جو نظر قائم کی تھی اسکا تقاضا یہ ہے کہ کلمات اقامت میں افراد ہو یعنی ہر کلمہ کو ایک ہی مرتبہ کہا جائے کیونکہ انہوں نے یہ بیان فرمایا تھا کہ کلمات اذان کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی جنکا ذکر مکرر ہوا کرتا ہے ان میں اصول اور قاعدہ یہ ہے کہ مقام ثانی میں مقام اول کا ادھا ہو یعنی جو بعد میں مذکور ہوگا (وہ پہلے کا نصف ہوگا) : اور اقامت بھی اذان کے بعد ہوا کرتی ہے اسلئے یہ اذان کا ادھا ہوا کریگی۔ لھذا اقامت میں افراد ہونا ہی نظر کا تقاضا ہے۔ **آپنے اس دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ** اقامت چونکہ اذان کے ختم اور منقطع ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ لھذا اسکے لئے مستقل حکم ہوگا۔ اور اسکو اذان کے تابع قرار دینا صحیح نہیں ہوگا۔

مسئلہ باب پر امام طحاوی کی نظر

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ اذان اور اقامت دونوں تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ پر ختم ہوتے ہیں۔ اور یہ تہلیل دونوں میں ایک ایک مرتبہ ہے۔ پس جب اقامت کا آخری کلمہ اذان کے آخری کلمہ کے ساتھ تعداد میں متفق ہیں۔ لھذا اقامت کے باقی کلمات کو بھی اذان کے کلمات کیساتھ تعداد میں متفق ہونا چاہئے

اشکال نظر مذکور پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ تہلیل (لا الٰہ الا اللہ) منقسم ہونے کے قابل نہیں۔ کیونکہ اسکو دو حصہ کرنے کے بعد کلام تام نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا اس کلمہ کا حکم ان اشیاء کا حکم ہے جن کے بعض کے وجود سے کل کا وجود لازمی ہو جاتا ہے اور ان کے اندر انقسام نہیں ہو سکتا۔ (جیسے آدھی طلاق دینے سے پوری طلاق کا واقع ہو جانا) تو یہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ ایسا ہوا کہ جب اسکا آدھا بولا جاوے تو اس کا پورا بولنا لازم ہے۔ کیونکہ اسکے اندر تقسیم و تنصیف ممکن نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ اقامت کے اندر اسے ادھا ہی مقصود ہو، لیکن مجبوراً پورا کلمہ ذکر کیا پڑا۔ لہٰذا کلمۂ تہلیل کے اندر کلمات اذان و اقامت کو برابر قرار دینے یا نہ دینے کے سلسلے میں کوئی دلیل موجود نہیں۔ فلم یصح النظر المذکور۔

دوسری نظر چونکہ یہ اشکال بجا ہے اسلئے امام طحاویؒ نے ایک دوسری نظر پیش فرمائی، جسپر کوئی اشکال وارد نہیں ہو سکتا پہلی نظر کو پیش کرنا، پھر اس پر ہونیوالا اشکال کو ذکر کرنا یہ انکی مشہور عادت مماشاۃ خصم (مقابل کے ساتھ ساتھ چلنے) کی بنا پر ہے۔ ورنہ ابتداءً ہی یہ دوسری نظر پیش کر سکتے۔

اس دوسری نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ حیعلتین کے بعد۔ اللہ اکبر، جیساکہ اذان میں دو مرتبہ ہے ایسا ہی اقامت میں بھی دو مرتبہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ حالانکہ اسمیں تنصیف ممکن تھی، کہ دو مرتبہ کے بجائے اللہ اکبر صرف ایک مرتبہ کہا جائے۔ تو جب تنصیف و تقسیم ممکن ہونے کے باوجود بھی یہ تکبیر اقامت میں دو مرتبہ رہی جیساکہ اذان میں تھی۔ لہٰذا کلمۂ تکبیر کے مانند اقامت کے بقیہ کلمات بھی دو مرتبہ ہونے میں اذان کے مانند ہونا چاہئے۔ جس سے کلمات اقامت کا تثنیہ ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے نہ کہ افراد ہونا۔ اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

بَابُ التَّاذِيْنِ لِلْفَجْرِ اَىُّ وَقْتٍ هُوَ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ اَوْ قَبْلَ ذٰلِكَ

مذاہب:- اس میں سب کا اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ ماذون میں قبل الوقت اذان

دینا کافی نہیں۔ اگر دیدیجائے تو وقت پر دوبارہ اعادہ کرنا واجب ہے۔ فجر کے بارے میں اختلاف ہے۔

(١) امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر کی اذان قبل الوقت بھی دیجا سکتی ہے۔ (٢) امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح فجر میں بھی قبل الوقت اذان دینا کافی نہیں۔ اگر دیدے تو وقت ہونے پر اعادہ ضروری ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ فجر کے علاوہ باقی نمازوں کی اذان وقت سے پہلے دینا بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا دوسری نمازوں کی طرح نماز فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے صحیح نہ ہونا چاہئے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الرجلین یوذن احدھما ویقیم الاخر

مذاہب:۔ (١) امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک غیر موذن کا اقامت دینا مطلقاً مکروہ ہے خواہ موذن کی اجازت سے ہو یا نہ ہو۔ لیکن اس کے باوجود اقامت ادا ہو جائیگی (٢) امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک اگر موذن کی قولاً یا حالاً اجازت ہو تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر کسی قسم کی اجازت نہ ہو تو مکروہ ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ غور کرنے سے ہمیں یہ اصول ملتا ہے کہ دو آدمی کیلئے ایک اذان دینا جائز نہیں کہ بعض کلماتِ اذان کو ایک آدمی ادا کرے، اور دوسرے بعض کو دوسرا آدمی۔ جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اب اختلاف ہو گیا اذان اور اقامت کے بارے میں کہ ایا یہ دونوں ایک شی کے حکم میں ہیں کہ ان دونوں کا فاعل ایک ہی آدمی ہونا ضروری ہو۔ یا اذان اور اقامت دونوں الگ الگ مستقل شی ہیں۔ یہانتک کہ ایک آدمی اذان کا فاعل اور دوسرا اقامت کا فاعل بننے میں کوئی حرج و قباحت نہ ہو۔ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ نماز کیلئے کچھ اسباب ہوا کرتے ہیں جو نماز پر مقدم ہوتے ہیں ان اسباب میں سے اذان اور اقامت بھی ہیں جو تمام نمازوں میں ہوتے ہیں اور نماز جمعہ کے اسباب میں سے ایک سبب خطبہ ہے جو

نمازِ جمعہ کیلئے لازم اور ضروری ہے۔ جسکا اتصال نمازِ جمعہ کے ساتھ اتنا قوی ہے کہ اگر اس خطبہ کو چھوڑ دیا جائے تو نماز ہی باطل ہو جائیگی۔ اسی لئے مناسب یہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور اس کے خطبہ کا فاعل ایک ہی آدمی ہو یعنی جو شخص جمعہ کا خطیب ہو وہی امام بنے۔ ادھر ہم اقامت کو دیکھتے ہیں کہ وہ نماز کا ایک سبب ہے، اور اسکا قرب و اتصال اذان کے ساتھ جتنا ہے نماز کیساتھ اس سے زیادہ ہے (کما ہو ظاہر) لھذا مناسب یہی تھا کہ اقامت اور نماز دونوں کا فاعل ایک ہی آدمی ہو یعنی خود امام ہی اقامت کہے۔ حالانکہ سب کا اتفاق ہے کہ اقامت کے فاعل امام کے علاوہ دوسرے آدمی کے (وہو المؤذن) بننے میں کوئی حرج نہیں۔ تو نماز کیساتھ قرب واتصال زیادہ ہونے کے باوجود جب اقامت کا فاعل غیر امام (یعنی نماز کے فاعل کے علاوہ دوسرا شخص) کے ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تو بطریق اولیٰ اس اقامت کا فاعل غیر موذن ہونے میں بھی کوئی حرج وقباحت نہ ہوگی، کیونکہ اقامت کا قرب و اتصال اذان کیساتھ نماز کے بہ نسبت کم ہے۔ لھذا اذان واقامت کے فاعل دو الگ الگ آدمی کا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا۔ البتہ موذن کی ناراضگی کی صورت میں اسکے اندر کراہت آجائیگی جو الگ بات ہے۔

باب مواقیت الصلوٰۃ

اس باب کے ماتحت امام طحاویؒ نے مختلف مسائل بیان کئے ہیں۔ لیکن ان میں سے صرف تین مسئلے پر آپ نے اپنی نظر قائم فرمائی ہے۔ جو حسب ذیل ہیں۔ **پہلا مسئلہ** نمازِ عصر کا وقت کب ختم ہوتا ہے؟

مذاہب: (۱) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسف، محمد اور زفرؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے قول راجح کے مطابق عصر کا وقت غروبِ شمس پر ختم ہوتا ہے۔ (۲) امام احمدؒ کے قول صحیح، امام مالکؒ کے قول مشہور اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق عصر کا وقت اصفرارِ شمس پر ختم ہو جاتا ہے۔ اور اسی ہی کو امام طحاویؒ نے اختیار کر کے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ اوقاتِ صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ۔ نماز کے بعض اوقات ایسے ہیں جن میں نفل نماز پڑھنا اور ہر قسم کی فائتہ نماز کا قضا کرنا جائز ہے جیسے نماز ظہر کا وقت۔ اور بعض اوقات ایسے ہیں جن میں نفل نماز پڑھنا اگرچہ ممنوع ہے لیکن فائتہ نماز کا قضا کرنا جائز ہے جیسے نمازِ فجر کا وقت اور عصر کا متفق علیہ وقت یعنی عصر کی نماز پڑھنے کے بعد سے اصفرارِ شمس تک کا وقت۔ جن میں بالاتفاق فائتہ نماز کا قضا کرنا جائز ہے مگر نفل پڑھنا جائز نہیں۔ تو اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو بھی وقت نماز کا وقت ہوگا اس میں نفل جائز ہو یا نہ ہو فائتہ نماز کا قضا کرنا جائز ہوگا۔ اور ادھر سب کا اتفاق (وان کان شئی من التفصیل عندہم) ہے کہ غروب شمس کے وقت فائتہ نماز کا قضا کرنا ممنوع ہے۔ تو معلوم ہوا کہ غروبِ شمس کا وقت نماز کا وقت نہیں ہے۔ ورنہ اس میں فائتہ نماز کا قضا کرنا ممنوع نہ ہوتا۔ جیسا کہ دوسرے اوقاتِ نماز کا حال ہے لہٰذا قضاءِ فائتہ کا ممنوع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں استواءِ شمس اور طلوع شمس کے وقت کی مانند مطلقاً کسی قسم کی نماز جائز نہیں خواہ وہ نماز فرض ہو یا نفل۔ ادا ہو یا قضا۔ لہٰذا غروب شمس کے وقت کو کسی بھی نماز کا وقت قرار دینا صحیح نہیں

دوسرا مسئلہ۔ نمازِ مغرب کا وقت کب شروع ہوتا ہے

مذاہب:- (۱) امام عطاء، طاؤس، وہب بن منبہ اور شیعہ روافض کے نزدیک مغرب کا وقت طلوع نجم یعنی ستارہ ظاہر ہونے سے شروع ہوتا ہے۔

(۲) ائمۂ اربعہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک مغرب کا غروب شمس سے متصلاً شروع ہو جاتا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ دخولِ نہار یعنی طلوع صبح صادق سے متصلاً فجر کا وقت بالاتفاق شروع ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح دخولِ لیل یعنی غروب شمس سے متصلاً ہی مغرب کا وقت شروع ہو جانا چاہئے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

تیسرا مسئلہ :- مغرب کا وقت کب ختم ہوتا ہے ؟

مذاہب :- (۱) امام مالکؒ کے ایک قول اور امام شافعی کے قول جدید کے مطابق غروب شمس کے بعد پانچ رکعت نماز پڑھنے کے اندازہ مغرب کا وقت ہے اسکے بعد وقت مغرب ختم ہو جاتا ہے۔ (۲) امام ابو حنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک امام مالکؒ کے دوسرا قول اور شافعیؒ کے قول قدیم کے مطابق مغرب کا وقت غروب شفق تک بتاہے۔ اور یہی قول موالک کے یہاں مشہور اور شوافع کے یہاں مفتی بہ ہے۔

پھر جمہور کے آپس میں شفق کے بارے میں اختلاف ہوگیا کہ اس سے شفق احمر مراد ہے یا شفق ابیض ؛ تو اس میں دو قول ہیں۔ (۱) امام شافعی، مالک، احمد اور ہمارے صاحبین کے نزدیک شفق سے شفق احمر مراد ہے، جو غروب شمس کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ لھذا اسکے غائب ہوتے ہی وقت مغرب ختم ہو جائیگا (۲) امام ابو حنیفہ اور زفر کے نزدیک شفق سے شفق ابیض مراد ہے جو شفق احمر کے بعد ظاہر ہوتا ہے لھذا اس کے غائب ہونے سے مغرب کا وقت ختم ہوگا۔ امام طحاویؒ نے اس دوسرے اختلاف پر نظر قائم کی ہے۔

نظر

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح غروب شمس کے بعد رات کی تاریکی چھا جانے سے پہلے دو شفق ہوتے ہیں احمر اور ابیض۔ اسی طرح طلوع فجر کے بعد طلوع شمس یعنی حقیقی معنی میں دن کی روشنی ظاہر ہونے کے پہلے پہلے بھی ایک حمرت ہوتی ہے اور اسکے بعد ایک بیاض اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ غروب شمس کے بعد جو حمرت ہوتی ہے وہ مغرب کا وقت ہے، لیکن اس کے بعد والے بیاض کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔ ادھر طلوع فجر کے بعد والے حمرۃ و بیاض دونوں فجر کے وقت میں ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لھذا جسطرح فجر کی حمرت و بیاض دونوں فجر کے وقت میں داخل ہیں اسی طرح مغرب کی حمرت و بیاض دونوں مغرب کے وقت میں داخل ہونا چاہئیے، ان دونوں کے درمیان کسی قسم کی تفریق نہیں کیجائے یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الجمع بین الصلوتین کیف ھو؟

جمع بین الصلوتین کی دو صورتیں ہیں۔ ① جمع صوری ② جمع حقیقی۔ جمع صوری یعنی صورۃً جمع کرنا، بایں طور کہ اول نماز کو اپنے وقت کے بالکل آخر میں اور ثانی نماز کو اپنے وقت کے بالکل ابتداء میں پڑھی جائے تو دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھی جائیگی۔ البتہ صورۃً جمع بین الصلوتین ہوگی۔ جمع حقیقی ۔ یعنی حقیقۃً جمع کرنا۔ بایں طور کہ دونوں نمازوں کو کسی ایک وقت میں جمع کرکے پڑھی جائے۔ خواہ اول نماز کو اسکے وقت سے ہٹا کر ثانی وقت میں جمع کرکے پڑھی جائے۔ جیساکہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء دونوں کو عشاء کے وقت میں جمع کرکے پڑھی جاتی ہے۔ اس قسم جمع کو جمع تاخیر کہلاتے ہیں۔ یا تو ثانی نماز کو اس کے وقت سے مقدم کرکے اول نماز کے وقت میں پڑھی جائے، جیساکہ عرفہ میں عصر کی نماز کو مقدم کرکے ظہر اور عصر دونوں کو ظہر کے وقت میں پڑھی جاتی ہے اس قسم جمع کو جمع تقدیم کہلاتے ہیں۔

مذاہب:۔ جمع صوری کا عند الضرورۃ جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اسی طرح جمع حقیقی کا عرفہ اور مزدلفہ کی جو صورت ہے اسکی مشروعیت میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔ بلکہ وہاں تو جمع کرنا ہی پڑیگا۔ البتہ عرفہ و مزدلفہ کے علاوہ اور کسی جگہ جمع حقیقی جائز ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہوگیا۔ ① امام شافعی، مالک اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع حقیقی جائز ہے پھر عذر کی تفصیل میں انکے درمیان اختلاف ہوگیا۔ شوافع اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے۔ پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدار سفر کو عذر قرار دیتے ہیں لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمع حقیقی اس وقت جائز ہوتی ہے جب مسافر حالت سیر میں ہو۔ اور اگر کسی جگہ ٹھہر گیا خواہ ایک دن ہی کیلئے ہو تو وہاں جمع حقیقی جائز نہیں۔ بلکہ امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالت سیر بھی کافی نہیں بلکہ جب کسی

وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع حقیقی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

بعض ان حضرات کے نزدیک جمع تقدیم بھی جائز ہے اور جمع تاخیر بھی۔ جمع تاخیر کے لئے انکے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گذرنے کے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو۔ اور جمع تقدیم کیلئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو ورنہ جمع کرنا جائز نہ ہوگا۔

② امام ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک جمع حقیقی عرفہ و مزدلفہ کی ان مخصوص صورتوں کے علاوہ اور کہیں بھی جائز نہیں۔

نظر فرماتے ہیں کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فجر کی نماز کو اس کے وقت پر مقدم کرنا یا اسکے وقت سے موخر کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ اس کا مخصوص وقت ہے، جسکے اندر اسکو ادا کرنا لازم ہے۔ تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ تمام نمازوں کا حکم ایسا ہی ہو، کہ نماز کو اپنے ہی وقت میں ادا کرنا لازم ہو۔ مخصوص وقت سے مقدم یا موخر کرنا جائز نہ ہو۔

ایک اشکال اور اسکا جواب اب یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جمع حقیقی جب جائز نہیں تو عرفہ و مزدلفہ میں کیونکر جائز ہوئی؟ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر امام نے عرفہ میں ظہر کی نماز کو اسکے وقت پر اور عصر کی نماز کو اسکے وقت پر، ایسا ہی مزدلفہ میں مغرب و عشاء میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے وقت پر ادا کرے جیسا کہ دوسرے ایام میں ادا کیجاتی ہے تو امام برا کرنیوالا ہوگا، امام کو اساءت (برائی) کیطرف منسوب کیا جائیگا۔ حالانکہ اگر کوئی مقیم یا مسافر یوم عرفہ اور یوم مزدلفہ کے علاوہ دوسرے ایام میں مذکورہ نمازوں کو اپنے اپنے وقت میں ادا کرے تو اسکو برائی کیطرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اسکو محسن اور اچھا کرنے والا قرار دیا جاتا ہے۔ جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفہ و مزدلفہ جمع حقیقی کے اس حکم کے ساتھ بالکل مخصوص ہیں۔ ورنہ ان نمازوں کو وہاں اپنے اپنے وقت پر ادا کرنا برا نہ ہوتا۔ لھذا ان کے غیر کو ان پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

باب قراءة بسم الله الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ

یہاں دو مسئلے ہیں ۱ تسمیہ قرآن مجید کا جزء ہے یا نہیں ؟ ۲ نماز میں اسکو جہراً پڑھنا چاہئے یا سراً ؟ **پہلا مسئلہ تسمیہ قرآن مجید کا جزء ہے یا نہیں ؟**

مذاہب :- اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سورۂ نمل میں جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم آیا ہے وہ قرآن مجید کا بلکہ اس سورہ کا بھی جزء ہے۔ البتہ جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں پڑھا جاتا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے ① امام مالکؒ کے نزدیک یہ تسمیہ قرآن کریم کا جزء نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے ② امام شافعیؒ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء ہے بلکہ سورۂ فاتحہ کے ابتداء میں جو بسم اللہ ہے وہ سورۂ فاتحہ کا بھی جزء ہے۔ البتہ باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں اس میں انکے دو قول ہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے۔ ③ امام ابوحنیفہ اور احمدؒ کے نزدیک یہ تسمیہ قرآن کریم کا جزء تو ہے لیکن کسی خاص سورہ کا جزء نہیں، بلکہ یہ ایک مستقل آیت ہے، جسکو دو سورتوں کے درمیان فصل کے لئے نازل کیا گیا ہے۔

دوسرا مسئلہ۔ نماز میں تسمیہ جہراً پڑھی جائے یا سراً۔

مذاہب :- ① یہ مسئلہ دراصل پہلا مسئلہ پر متفرع ہے چنانچہ جب امام مالکؒ اسکو قرآن کریم کا جزء ہی قرار نہیں دیتے ہیں۔ تو پھر نماز میں اسکو پڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا نہ جہراً نہ سراً ② امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ تسمیہ ہر سورہ کا جزء ہے لہذا جہری نماز میں اسکو جہراً اور سری نماز میں سکوتاً پڑھی جائیگی ③ امام ابوحنیفہ اور احمدؒ کے نزدیک چونکہ تسمیہ قرآن کریم کا جزء ہے لیکن کسی سورہ کا جزء نہیں، اسلئے جہری اور سری دونوں قسم نمازوں میں اسکو سراً پڑھی جائے گی نہ کہ جہراً لیکن واضح رہنا چاہئے کہ یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں بلکہ اولویت اور افضلیت کا ہے۔

نظر امام طحاویؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین حضرات سے تسمیہ کا سرًا پڑھنے کو مختلف روایات سے ثابت کیا۔ اب فرماتے ہیں کہ حضورؐ، صحابہ اور تابعین سے بسم اللہ کا سرًا پڑھنے کا ثبوت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بسم اللہ قرآن کریم کا جزء نہیں (یعنی ہر ہر سورہ کے جزء ہونے کے اعتبار سے قرآن کا جزء نہیں اگرچہ وہ منجملہ قرآن میں سے ہے، سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے جسکا نزول ہوا ہے) کیونکہ اگر یہ تسمیہ ہر سورہ کا جزء ہوتی تو دوسری آیتوں کی طرح اسکو جہرًا پڑھنا ضروری ہوتا، جیساکہ سورۂ نمل کی تسمیہ کو جہرًا پڑھی جاتی ہے۔ جس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ تسمیہ کسی سورہ کا جزء نہیں اور نہ اسکو جہرًا پڑھی جائے بلکہ تعوذ اور ثناء کی طرح اسکو سرًا ہی پڑھنا چاہئے۔ نیز قرآن کریم کی تمام سورتوں کے پہلے (سوائے سورۂ براۃ کے) تسمیہ لکھی ہوئی ہے۔ اور یہ تسمیہ سورہ فاتحہ کے علاوہ اور کسی سورہ کا جزء نہ ہونے پر گویا سب کا اتفاق ہے۔ لہٰذا دوسری سورتوں کی طرح یہ تسمیہ سورہ فاتحہ کا بھی جزء نہ ہونا چاہئے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

واضح رہے کہ اگرچہ امام شافعیؒ کے دو قول میں سے ایک قول یہ ہے کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا بھی جزء ہے جیساکہ سورۂ فاتحہ کا، لیکن اس قول کا موجد خود امام شافعیؒ ہی ہے۔ ورنہ جمہور سلف اس بات پر متفق ہیں کہ بسم اللہ دوسرے کسی سورہ کا جزء نہیں، البتہ سورہ فاتحہ کا جزء ہونے نہ ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اور امام طحاویؒ کی نظر کا یہ شق اسی ہی پر مبنی ہے۔

باب القراۃ فی الظہر والعصر

قرأت کی فرضیت آیا صرف صلوٰۃ جہریہ کے ساتھ مخصوص ہے یا جہریہ و سریہ دونوں میں عام ہے؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔ ① سوید بن غفلہ، حسن بن صالح، ابراہیم بن علیہ کے نزدیک، اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق

قـرأت کی فرضیت صلوٰۃ جہریہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لھذا نماز ظہر و عصر میں کوئی قرأت نہیں ہے (۲) امام مالکؒ کا مشہور قول، امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد بلکہ جمہور علماء کے نزدیک ظہر و عصر کی نمازیں بھی قرأت فرض اور ضروری ہے۔ البتہ سِرًا پڑھنا ہوگا۔ جہرًا جائز نہیں۔

نظر نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ (۱) قیام، رکوع اور سجدہ نماز کے فرائض میں سے ہیں اگر ان میں سے کوئی ایک بھی فوت ہو جائے تو نماز صحیح نہیں ہوتی۔ اور اس میں سب نماز برابر ہیں۔ البتہ نفل نماز میں قیام ضروری نہیں۔

(۲) قعدۂ اولیٰ۔ یہ واجب کے درجہ میں ہے۔ اور اس بارے سب نماز کا حکم برابر ہے۔ ایسا نہیں کہ بعض نمازیں واجب ہو اور بعض میں نہیں (۳) ہم قعدۂ اخیرہ کو دیکھتے ہیں کہ اسمیں اختلاف ہو گیا، بعض اسکو فرض کہتے ہیں (جیسے امام ابوحنیفہ، شافعی اور احمدؒ) اور بعض واجب (جیسے امام مالکؒ) لیکن اسکا حکم ہر نمازیں برابر ہونے پر دونوں فریق کا اتفاق ہے۔ یعنی جن کے نزدیک قعدۂ اخیرہ فرض ہے تو ان کے نزدیک ہر نمازیں فرض ہے۔ اور جن کے نزدیک واجب ہے انکے نزدیک یہ ہر نماز میں واجب ہے، (۴) قرأت میں جہر کرنا تہجد کی نماز میں فرض نہیں بلکہ سنت ہے، اور یہ جہر نماز کے ارکان سے نہیں ہے جیسا کہ قیام، رکوع اور سجدہ ارکان میں سے ہیں۔ تو یہ جہر بالقرأۃ بعض نمازیں تو ثابت ہے، لیکن بعض سے ساقط۔ چنانچہ ظہر و عصر میں ہر شخص سے جہر بالقرأت ساقط اور منتفی ہے۔

اب اس بیان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو فعل کسی بھی نماز کا فرض و رکن ہو۔ وہ فعل ہر نمازیں فرض و رکن ہوا کرتا ہے۔ کسی بھی نماز اسکے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ جیسا کہ قیام، رکوع، سجود وغیرہ کا حال ہے۔ اور جو فعل نماز کے فرائض میں سے نہ ہو وہ بعض نماز میں ثابت اور دوسرے بعض سے ساقط ہو سکتا ہے، جیسا کہ جہر بالقرأۃ کا حال ہے۔ ادھر مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں قرأت کے فرض و رکن ہونے کو ہمارے یہ مخالف بھی تسلیم کرتے ہیں

کہ یہ نمازیں بغیر قرات کے صحیح نہیں ہونگی۔ تو مذکورہ قاعدہ کی بنا پر ان کو یہ بات تسلیم کرنی ہوگی کہ ظہر و عصر کی نماز میں بھی قرأت فرض اور رکن ہے جسکے بغیر یہ نمازیں بھی صحیح نہیں ہونگی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ قرات بعض نماز میں فرض اور رکن ہو اور بعض میں نہیں۔ لھذا مغرب، عشاء اور فجر کی نماز میں فرضیتِ قرأت کو تسلیم کر کے ظہر و عصر سے اسکو انکار کرنیکی بالکل گنجائش نہیں۔ لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ قرأت کسی نماز کا رکن نہیں ہے۔ صرف مغرب، عشاء اور فجر میں یہ قرأت سنت ہے، باقی ظہر و عصر میں کوئی قرات ہی نہیں ہے اور نظر مذکور صرف ان لوگوں کے مقابلہ میں حجت بن سکتی ہے جو مغرب، عشاء و فجر میں رکنیتِ قرأت کو تسلیم کر کے ظہر و عصر سے اس کا انکار کرتے ہیں اسلئے امام طحاویؒ نے ان لوگوں کے مقابلہ میں ایک دوسری نظر پیش کی، جو لوگ مغرب، عشاء اور فجر میں قرأت کی سنت کے قائل ہو کر ظہر و عصر سے اسکا انکار کرتے ہیں۔ وہم الاصم وابنہ علیۃ والحسن بن صالح و ابن حییٔ وغیرھم۔

دوسری نظر اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ انکے یہاں مغرب و عشاء کی ہر رکعت میں قرأت پڑھی جاتی ہے بایں طور کہ پہلی دونوں رکعتوں میں جھرًا اور انکی بعد والی رکعتوں یعنی مغرب کی تیسری رکعت اور عشاء کی آخری دونوں رکعتوں میں سرًا پس پہلی دو رکعت کی بعد والی رکعتوں سے جب جہر ساقط ہونے کے باوجود نفس قرأت ساقط نہیں ہوتی تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ ظہر و عصر کی نماز سے بھی جہر ساقط ہونے کی وجہ سے نفس قرأت ساقط نہ ہو۔ لھذا جہری اور سری ہر نماز میں قرات کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ باقی اس قرات کا نماز کیلئے رکن و فرض ہونا بہت سی واضح دلائل سے ثابت ہے۔ جن کے ہوتے ہوئے کوئی شخص اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

باب القرأة خلف الامام

مذاہب :- واضح ہے کہ مصلی کی تین قسمیں ہیں۔ امام، منفرد، مقتدی اور صلوٰۃ کی دو قسمیں ہیں سریہ اور جہریہ۔ امام و منفرد کیلئے سری او جہری ہر قسم کی نماز میں قرأت فاتحہ بالاتفاق ضروری ہے۔ البتہ مقتدی کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۱) امام مالکؒ کے نزدیک صلوٰۃ جہریہ میں مقتدی کیلئے سورہ فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے خواہ وہ امام کی قرأت سن رہا ہو یا نہیں سن رہا اور صلوٰۃ سریہ میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔ (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک صلوٰۃ سریہ میں مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ اور صلوٰۃ جہریہ کے بارے میں ان کا قول قدیم یہ تھا کہ واجب نہیں لیکن وفات کے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید قول یہ فرمایا کہ جہری نماز میں بھی مقتدی پر فاتحہ واجب ہے۔ اور شوافع کے یہاں فتویٰ اسی قول جدید پر ہے۔ لہٰذا شافعیؒ کا مذہب یہی ٹھہرا کہ سری و جہری ہر قسم نماز میں مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔

(۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قرأت سن رہا ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اتنا دور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے اور جہری نماز میں امام کے سکتوں کے درمیان اور سری نماز میں قرأتِ فاتحہ مستحب ہے۔

(۴) امام ابوحنیفہ ابویوسف اور محمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں یعنی خواہ صلوٰۃ سریہ ہو یا جہریہ، مقتدی خواہ امام کی قرأت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو مقتدی کیلئے قرأتِ فاتحہ مکروہ تحریمی ہے۔

نظر :- نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ جب امام رکوع کی حالت میں ہو اور کوئی آدمی تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو جائے اور بالکل قرأت نہ کرے۔ تو اس کے حق میں اس رکعت کو صحیح قرار دی جاتی ہے۔ اگرچہ اس نے بالکل قرأت نہ کی ہو۔ اب بغیر قرأت رکعت کے صحیح ہو جانے میں دو احتمال ہیں

۱۔ فوت رکعت کے خوف اور ضرورت کی بنا پر اس رکعت کو صحیح قرار دیا جاتی ہے۔

ـ۲ یاتواس وجہ سے صحیح قرار دی جاتی ہے کہ مقتدی پر قرأت فرض ہی نہیں۔ ادھر سب کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ جو شخص رکوع کی حالت میں امام کے ساتھ شریک ہوا لیکن اس نے تکبیر تحریمہ یا تو قیام کو چھوڑ دیا تو اسکی یہ رکعت بلکہ پوری نماز ہی صحیح نہیں ہوتی۔ تو رکعت فوت ہوجانے کے ڈر اور ضرورت کی وجہ سے یہ تکبیر تحریمہ اور قیام جو کہ فرض ہیں ساقط نہیں ہوتے۔ اور یہی فرض کی شان ہے کہ ضرورت اسکو ساقط نہیں کر سکتی بلکہ بہر کیف اسکو ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور قرات کا حال ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ تو ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مقتدی کے حق میں یہ قرأت فرض و ضروری نہیں ہے ورنہ بوقتِ ضرورت وہ ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ تمام فرائض کا حال ہے۔

واضح رہے کہ امام طحاوی کی یہ نظر صرف ان لوگوں کے مقابلہ میں ہے جنہوں نے قرأت خلف الامام کو فرض قرار دیا ہے۔ کیونکہ آپنے صرف انہوں کے بارے میں بحث کی ہے۔

بَابُ الخفض فی الصَّلٰوۃ ھَلْ فِیہ تکبیر؟

اِفتتاحِ صلوۃ میں تکبیر تحریمہ ضروری ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اسکے علاوہ دوسرے ارکان انتقالیہ میں تکبیر مشروع ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ انتقال من رکن الی رکن کی دو صورتیں ہیں۔ ایک رفع یعنی نیچے سے اوپر کی طرف اٹھنا۔ دوسری خفض یعنی اوپر سے نیچے کیطرف جھکنا۔ اب عند الرفع تکبیر کے مشروع ہونے میں کیسی کا اختلاف نہیں۔ صرف عند الخفض اسکی مشروعیت کے سلسلے میں اختلاف ہو گیا۔

(۱) خلفاء بنی امیہ مثلاً حضرت معاویہؓ، زیاد، عمر بن عبد العزیز وغیرہ اور امام محمد بن سیرین، قاسم، سالم بن عبد اللہ، سعید بن جبیر، قتادہؒ وغیرہم کے نزدیک عند الرفع تو تکبیر مشروع ہے لیکن عند الخفض مشروع نہیں۔ (۲) آئمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک عند الخفض وعند الرفع دونوں صورتوں میں تکبیر مشروع اور سنت ہے۔ البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق یہ تکبیر سنت نہیں بلکہ واجب ہے۔

نظر نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے وقت ایسا ہی ارکان انتقالیہ میں عند الرفع تکبیر کا مشروع ہونا متفق علیہ ہے۔ اور دخول فی الصلوٰۃ اور رفع یہ ایک حالت سے دوسری حالت کیطرف منتقل ہونا اور بدلنا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا ہی اس تکبیر کی علت ہے۔ اور یہ علت (یعنی انتقال من حال الی حال) جیسا کہ رفع کی صورت میں بھی موجود ہے جیسا کہ خفض کی صورت میں موجود ہے تو ظاہر ہے۔ لھذا رفع کی طرح خفض کی صورت میں بھی یہ تکبیر مشروع ہوگی۔ عند الرفع اسکی مشروعیت تسلیم کرکے عند الخفض سے اسکا انکار کرنا نظر کا بالکل خلاف ہے۔

باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ھل مع ذالک رفع ام لا

نماز کے شروع میں تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین بالاتفاق سنت ہے، صرف شیعوں کے فرقہ زیدیہ اسکے قائل نہیں۔ اسی طرح سجدہ میں جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت رفع یدین کے نہ ہونے پر بھی اتفاق ہے البتہ عند الرکوع وعند الرفع من الرکوع یعنی رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین مشروع ہے یا نہیں؟ اسمیں اختلاف ہے،

① امام ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک عند الرکوع وعند الرفع من الرکوع رفع یدین مشروع نہیں بلکہ یہ خلاف اولیٰ ہے۔ ② امام شافعی اور احمد کے نزدیک ان دونوں جگہوں میں رفع یدین سنت ہے۔ تکبیر تحریمہ، عند الرکوع وعند الرفع من الرکوع ان تین جگہوں کے علاوہ نماز میں اور کسی جگہ شافعیؒ کے نزدیک رفع یدین نہیں ہے۔ جیسا کہ انکی کتاب الام کی عبارت اس پر شاہد ہے۔ مگر شوافع کے نزدیک مذکورہ تین جگہوں کے علاوہ ایک اور جگہ بھی رفع یدین مستحب ہے۔ اور وہ ہے قعدہ اولیٰ سے تیسری رکعت کیطرف اٹھنے کے وقت۔ اعنی عند النھوض من القعدۃ)۔

واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض فضیلت اور عدم افضلیت کا ہے

نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔ البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور ابن خزیمہ رفع یدین کو واجب کہتے ہیں اور یہی بعض اہل ظاہر کا مذہب ہے اور اس باب میں امام طحاویؒ نے بظاہر انہوں کو مقابل ٹھہرایا ہے جو وجوب رفع کے قائل ہیں۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین مشروع ہے، اور تکبیر بین السجدتین میں رفع یدین مشروع نہیں ہے۔ اختلاف ہو گیا صرف تکبیر رکوع اور تکبیر قیام الی الرکعۃ الثالثۃ کے بارے میں، ان میں بعض رفع کے قائل ہیں اور بعض منکر۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ۔

۱۔ تکبیر تحریمہ نماز کے فرائض میں سے ہے، جسکے بغیر نماز ہی صحیح نہیں ہوتی

۲۔ اور تکبیر بین السجدتین ایک سنت ہے جو نماز کی کوئی لازمی شیئ نہیں چنانچہ اسکو ترک کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

۳۔ ادھر تکبیر رکوع اور تکبیر قیام الی الرکعۃ الثالثۃ نماز کے فرائض میں سے نہیں بلکہ یہ سنت ہیں جنکو ترک کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ تکبیر رکوع اور تکبیر قیام الی الرکعۃ الثالثۃ کا حکم رفع یدین کے مسئلہ میں تکبیر بین السجدتین کے مانند ہو۔ کیونکہ انکے درمیان علت جامعہ موجود ہے، چنانچہ یہ سب تکبیریں سنت ہے، نہ کہ انکا حکم تکبیر تحریمہ کے مانند ہو کیونکہ وہاں علت جامعہ موجود نہیں، تکبیر تحریمہ تو فرض ہے اور تکبیر رکوع و قیام الی الرکعۃ الثالثۃ سنت۔ بناءً علیہ یہ کہنا کیونکر صحیح ہو سکتا کہ تکبیر تحریمہ کے مانند تکبیر رکوع اور تکبیر قیام الی الرکعۃ الثالثۃ میں بھی رفع یدین مشروع ہے، بلکہ یہی کہنا پڑیگا کہ ان میں رفع یدین مشروع نہیں ہے جیساکہ تکبیر بین السجدتین میں مشروع نہیں۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب التطبیق فی الرکوع

تطبیق کہتے ہیں کہ رکوع میں دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ملا کر انکو دونوں زانوں کے درمیان

رکھ دینا، یہ مسنون ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں صدر اول میں اختلاف تھا۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود، اسود بن یزید، علقمہ، ابراہیم نخعی، ابو عبیدہؒ وغیرہ حضرات اس تطبیق کا مسنون ہونے کے قائل تھے۔ لیکن چونکہ احادیث مختلفہ کے ذریعہ اس تطبیق کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اسلئے آئمہ اربعہ بلکہ تمام امت اس پر متفق ہو گئے ہیں کہ یہ تطبیق مسنون نہیں بلکہ دونوں ہاتھوں کے انگلیوں کو قدرے کشادہ کرکے گھٹنوں پہ رکھنا کہ گویا اس نے گھٹنوں کو پکڑ کر رکھا ہے یعنی وضع الیدین علی الرکبتین کالقابض علیہما یہی مسنون ہے۔

نظر نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ۔ تطبیق میں ہاتھوں کو ملا کر رکھنا اور گھٹنوں پہ ہاتھ رکھنے کی صورت میں دونوں ہاتھوں کو دور دور رکھنا پایا جاتا ہے۔ تو ہمیں افعال صلوٰۃ کی ہیئت و کیفیت کے سلسلے میں غور کرکے دیکھنا ہے کہ ان میں اعضاء کو رکھنے کی کیا صورت ہے؟ الصاق ہے یا تفریق؟ تو ہم حضور ؐ کا طریقہ دیکھا کہ آپ رکوع و سجود کے اندر اعضاء کے درمیان تجافی و تفریق کیا کرتے تھے، اور اس طرح اعضاء کو کشادہ اور دور دور رکھنے پر سب کا اتفاق و اجماع ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جو ثبوت تطبیق کے راوی ہے ان سے یہ بات مروی ہے کہ مصلی کو حکم دیا گیا کہ وہ دونوں قدموں کو قدرے فاصلہ پر رکھ کر تھوڑی تھوڑی دیر ایک ایک قدم پر ٹیک لگا کر آرام حاصل کرے۔ پس جب نماز کے دوسرے افعال میں بالاتفاق الصاق نہیں بلکہ تفریق ہے۔ اور رکوع کے سلسلے میں اختلاف ہو گیا کہ اس میں الصاق ہے یا تفریق؟ تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ اختلافی مسئلہ کو اتفاقی مسئلہ پر محمول کر لیا جائے۔ اور دوسرے افعال صلوٰۃ میں جیسا کہ تفریق ہے ایسا ہی رکوع میں بھی تفریق ہی کو مسنون قرار دی جائے نہ کہ الصاق کو۔ تاکہ تمام افعال صلوٰۃ کا حکم یکساں اور برابر رہے۔

بَابُ مَا يَنبغِی اَنْ یُقَالَ فِی الرّکوعِ وَالسّجودِ

رکوع و سجود کے اندر وجوبِ ذکر پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن کوئی خاص ذکر متعین ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہو گیا۔ ① امام شافعی اور احمدؒ کے نزدیک مصلی کا رکوع میں سبحان ربی العظیم اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ کہنا مسنون ہے۔ اور اسکے ساتھ اللّٰھم لک رکعت ولک سجدت الخ اس دعا کو ملانا غیر امام کیلئے نیز اس امام کے لئے جس کے مقتدیوں کو رکوع و سجدہ کے لمبے ہونے سے تکلیف نہ ہوگی مستحب۔ اور منفرد کے حق میں وہ سب ماثور برابر ہیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں جو چاہئے پڑھ لے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ② امام مالکؒ کے نزدیک حضورؐ سے ثابت شدہ رکوع کی تسبیحات میں سے کسی ایک تسبیح کو رکوع کے اندر پڑھنا مستحب ہے۔ اسمیں دعا کو ملانا مکروہ ہے۔ لیکن سجدہ کے اندر تسبیح و دعا دونوں مستحب ہیں۔ ③ ابو حنیفہؒ کے نزدیک رکوع میں سبحان ربی العظیم" اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ" کہنا مفترض کیلئے مسنون ہے خواہ وہ شخص امام ہو یا منفرد۔ اور نفل نماز کا باب کشادہ ہے لہٰذا نفل نماز میں منقول دعاؤں سے جو دعا چاہے پڑھ سکتا ہے۔ اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت۔

نظر فرماتے ہیں کہ نماز کے بہت سے مواضع میں ذکر اللہ ہوا کرتا ہے۔ مثلاً دخول صلوٰۃ کے وقت ایسا ہی رکن انتقالیہ میں انتقال کے وقت "اللہ اکبر" کہنا، قعدہ میں تشہد پڑھنا، رکوع سے کھڑا ہونے کے وقت امام کا "سمع اللہ لمن حمدہ" اور مقتدی کا "ربنا لک الحمد" کہنا وغیرہ ان جگہوں میں مخصوص اذکار متعین ہیں، جو تمام امت کو معلوم ہے جن سے ہٹ کر کوئی دوسرا ذکر ان جگہوں میں اختیار کرنا اگرچہ معنی میں کوئی فرق بھی نہ ہو تب بھی مناسب نہیں ہے۔ جیساکہ اگر کوئی شخص اللہ اکبر کی جگہ اللہ اعظم یا اللہ اجل کہدے

یا تو قعدہ میں خاص تشہد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا تشہد پڑھ لے تو اسکو برا سمجھا جاتا ہے ۔ اور قعدۂ اخیرہ کے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد مصلی کو اختیار دیا گیا ہے کہ جو دعا چاہے کرے بشرطیکہ وہ دعا اللہ کے رسول سے منقول ہو یا تو قرآن کریم کے موافق ہو جیسا کہ ابن مسعودؓ سے حضورؐ کا قول ثم لیتخیر من الدعاء ما ھو احب مروی ہے ۔ تو معلوم ہوا کہ نماز کے اندر جن مواضع میں ذکر اللہ ہوتا ہے ان میں خاص خاص ذکر متعین ہیں جن سے تجاوز کرنا مناسب اور اچھا نہیں ہوتا ۔ ہاں اگر خود شارع سے اختیار دینا ثابت ہو تو الگ بات ہے ، جیسا کہ آخری تشہد کے بعد اختیار ہے ادھر رکوع وسجود کے اندر ذکر کا ہونا متفق علیہ ہے ۔ لھذا دوسرے مواضع کی طرح ان میں بھی کوئی خاص ذکر متعین ہونا چاہئے جس سے تجاوز کرنا مناسب نہ ہو ۔ یہی نظر کا تقاضا ہے ۔

باب الامام یقول سمع اللہ لمن حمدہ ھل ینبغی لہ ان یقول بعدھا ربنا لک الحمد ام لا

مذاہب :- (۱) امام ابو حنیفہ ، مالکؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق امام صرف سمع اللہ لمن حمدہ کہے گا اور مقتدی صرف ربنا لک الحمد ۔ (۲) امام شافعیؒ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک اور امام احمد کی مشہور روایت کے مطابق امام سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد دونوں کہے گا ۔ تسمیع زور سے اور تحمید آہستہ سے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے ، اور اسی کو امام طحاویؒ نے اختیار فرمایا ہے ۔

واضح رہے کہ منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا اور مقتدی کے بارے میں صرف شافعیؒ کا کہنا ہے کہ وہ بھی تسمیع اور تحمید دونوں کو جمع کرے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک مقتدی صرف تحمید کریگا نہ کہ تسمیع ۔

الغرض طحاوی رح نے اس باب میں امام کا تسمیع وتحمید دونوں کے جمع کرنے کو اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے ۔

نظر ! فرماتے ہیں کہ تمام علماء کا اس بات پہ اتفاق ہے کہ منفرد تسمیع وتحمید دونوں کہے گا

اب ہمیں غور کر کے دیکھنا ہے کہ امام کا حکم اسمیں منفرد کے مانند ہے یا نہیں ؛ تو ہم دیکھتے ہیں کہ۔ افعالِ صلوۃ تکبیر، قرأت، قیام، قعود، تشہد وغیرہ میں امام و منفرد دونوں کا حکم برابر ہے۔ اسی طرح فسادِ صلوۃ میں بھی دونوں برابر ہیں۔

چنانچہ جن اسباب سے منفرد کی نماز فاسد ہوتی ہے ان ہی اسباب سے امام کی نماز بھی فاسد ہوتی ہے۔ ایسا ہی سجدۂ سہو کے واجب ہونے میں بھی دونوں برابر ہیں چنانچہ جن وجوہ سے منفرد پر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے ان ہی وجوہ سے امام پر بھی سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ بخلاف مقتدی کے، کیونکہ مقتدی اور امام نماز کے احکام میں یکساں اور برابر نہیں ہیں کما ہو ظاہر۔ پس جب منفرد کیلئے تسمیع وتحمید دونوں کے ثابت ہونے پر ان حضرات کا بھی اتفاق ہے لھذا انکو یہ ماننا پڑیگا کہ تسمیع وتحمید دونوں امام کے لئے بھی ثابت ہیں۔ تاکہ دوسرے تمام احکام کیطرح اس حکم میں بھی امام و منفرد دونوں یکساں اور برابر رہے۔

تنبیہ:۔ واضح رہے کہ امام طحاویؒ کی یہ نظر امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ۔

ما اس نظر کی بنیاد اس بات پر ہے کہ منفرد کے لئے جمع بین التسمیع والتحمید کا حکم ہے لھذا امام کے لئے بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ حالانکہ منفرد کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے تین روایتیں ہیں۔ ما جمع بین التسمیع والتحمید ۲ صرف التسمیع ۳ صرف تحمید۔ لھذا منفرد پر قیاس کر کے امام کیلئے جمع بین التسمیع والتحمید کا حکم ثابت کرنا ان کے مقابلہ میں مضبوط نہیں ہوسکتا۔ البتہ روایت مشہورہ کی بنا پر استدلال درست ہوسکتا ہے۔

۲ مقتدی و امام دونوں کی نماز ایک ساتھ ہوا کرتی ہے، جسمیں یہ احتمال قوی اور مضبوط ہے کہ تسمیع وتحمید میں ان دونوں کے درمیان تقسیم واقع ہوگئی ہو جس پر

قنوتِ وتر کے اختلافی تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ الفاظِ قنوت کیا ہیں؟ تو حضرات شوافع کے نزدیک قنوت نازلہ کی دعا ہی یعنی اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ قنوت وتر میں پڑھنا افضل ہے۔ اور یہی حنابلہ کے نزدیک بھی ہیں مگر یہ لوگ اسکے ساتھ تعوذ کا اضافہ فرماتے ہیں۔ احناف کے نزدیک سورۂ حفد وخلع یعنی اللھم انا نستعینک و نستغفرک الخ کا پڑھنا قنوتِ وتر میں افضل ہے۔ امام مالکؒ کا مختار قول یہ ہے کہ اس میں مذکورہ دونوں دعاؤں کو جمع کر لی جائیں اور ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ صرف سورۂ حفد وخلع ہی پڑھا جائے۔ یہاں تک قنوتِ وتر کی بحث تھی۔ اب قنوتِ نازلہ کی بحث کو ملاحظہ کیجئے جسکے ساتھ شرح معانی الآثار کے اس باب کا تعلق ہے۔

بحثِ قنوتِ نازلہ

اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو تو بالاتفاق نماز فجر میں قنوت نازلہ پڑھا جائیگا۔ البتہ یہ قنوت قبل الرکوع ہوگا یا بعد الرکوع؟ تو اس سلسلے میں احناف کی کتابوں میں مختلف روایتیں ہیں جن میں بعد الرکوع ہونیکی روایت ہی مشہور ہے۔ اور یہی بعد الرکوع ہونا امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے مذہب ہیں۔ اگرچہ امام شافعی اور مالکؒ سے قبل الرکوع اور بعد الرکوع دونوں کے درمیان اختیار بھی مروی ہے۔ (الغرض مصیبت عامہ نازل ہونیکی صورت میں قنوت نازلہ فی صلوٰۃ الفجر کی مشروعیت میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ فجر کے علاوہ دوسری نمازوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ تو صرف حضرت شافعیؒ کے نزدیک مصیبتِ عامہ کی صورت میں ہر نماز کے اندر قنوت نازلہ پڑھا جائیگا۔ اب اگر مصیبت عامہ نہ ہو تب بھی شوافع اور مالکیہ کے نزدیک نماز فجر میں قنوت مشروع ہے۔ شوافع کے نزدیک بعد الرکوع اور مالکیہ کے نزدیک قبل الرکوع۔ لیکن احناف اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مصیبت عامہ نہ ہونے کی صورت میں نماز فجر میں قنوت بالکل مشروع نہیں ہے؛ امام طحاویؒ نے "باب القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرھا" قائم فرمایا ہے۔ کہ نماز فجر اور دوسری نمازوں میں قنوت،

مشروع یا نہیں؟ تو اوپر کی اس تقریر سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ

عام مصیبت نازل ہونیکی صورت میں

نماز فجر میں قنوت نازلہ کے پڑھنے پر سب کا اتفاق ہے

فجر کے علاوہ دوسری نمازوں میں بھی قنوت نازلہ پڑھا جائیگا۔ یہ صرف امام شافعیؒ کا کہنا ہے

مصیبت عامہ نہ ہونیکی صورت میں

شوافع اور مالکیہ کے نزدیک نماز فجر میں قنوت مشروع ہے لھذا

انکے نزدیک پورے سال نماز فجر میں قنوت ہوگا خواہ مصیبت عامہ ہو یا نہو۔ بخلاف الاحناف والحنابلۃ اور نماز فجر کے علاوہ دوسری نمازوں میں (مصیبت عامہ نہونیکی صورت میں) قنوت نہونے پر ائمۂ اربعہ کا اتفاق ہے۔ مذکورہ باتوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اس باب کی نظر سمجھنے میں انشاء اللہ تعالیٰ آسانی ہوگی۔

نظر حضرت امام طحاویؒ نے قنوت فجر کے بارے میں سات صحابہ کے عمل پیش کئے ہیں

(۱) حضرت عمر بن الخطاب (۲) حضرت علی (۳) حضرت ابن عباس (۴) حضرت ابن مسعود (۵) حضرت ابو الدرداء (۶) حضرت ابن عمر اور (۷) حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم اجمعین۔ ان میں سے اول الذکر تین صحابہ کے نزدیک حالت محاربہ یعنی جنگ و جدال کی حالت میں قنوت فجر پڑھنا ثابت ہے اور موخر الذکر چار صحابہ کے نزدیک محاربہ غیر محاربہ کسی بھی حالت میں قنوت فجر مشروع نہیں ہے لھذا حالت عدم محاربہ میں قنوت فجر کے مشروع نہ ہونے پر یہ ساتوں حضرات متفق ہیں۔ اختلاف صرف حالت محاربہ کے بارے میں ہے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ جب صحابۂ کرام کے درمیان اختلاف ہوگیا کہ تین صحابہ قنوت فجر کے مثبت اور چار منکر ہیں۔ تو ہم کو نظر کے ذریعہ کام لینا ہوگا تاکہ ہم ان دونوں باتوں میں سے صحیح بات نکال سکیں۔

چنانچہ فکر کر کے دیکھا کہ جن صحابۂ کرام سے حالت محاربہ میں قنوت کی روایت ملی ہے

وہ یا تو فجر کے بارے ہیں، یا تو مغرب کے بارے میں ہاں بواسطۂ ابوہریرہؓ حضورؐ کا یہ عمل مروی ہے کہ
" انہ علیہ کان یقنت فی صلوٰۃ العشاء " اور لفظ عشاء کے دو معنی آتے ہیں ۱؎ صلوٰۃِ
مغرب جسکو عشاء اولیٰ کہلاتے ہیں ۲؎ صلوٰۃ عشاء، جسکو عشاء اخیرہ کہلاتے ہیں۔ تو
لفظِ عشاء مشترک ہونے کی وجہ سے یہاں دونوں معنی کا احتمال ہے۔

الغرض بعض روایت میں قنوت فی الفجر اور بعض میں قنوت فی المغرب آتا ہے
اور ایک روایت میں قنوت فی العشاء (اعنی العشاء الاخیرۃ) کا بھی احتمال ہے۔ لیکن سب
صحابہ نمازِ ظہر و عصر میں قنوت نہ ہونے پر متفق ہیں خواہ حالتِ محاربہ ہو یا عدم محاربہ۔ پس جب
ظہر و عصر میں کسی بھی حالت میں باتفاقِ صحابہ قنوت نہیں ہے اور فجر، مغرب اور عشاء کے
اندر حالتِ عدم محاربہ میں قنوت کے نہونے پر نیز اتفاق ہے۔ لھذا ظہر و عصر کی طرح
باقی نمازوں یعنی فجر، مغرب اور عشاء کے اندر بھی حالتِ غیر محاربہ کے مانند حالتِ محاربہ
میں قنوت نہونا ہی نظر کا تقاضا ہے۔

دوسری نظر اس نظر کا خلاصہ قنوتِ فجر کو وتر پر قیاس کرنا ہے کیونکہ اگرچہ اکثر
فقہاء کے نزدیک وتر میں قنوت پڑھنا پورے سال مشروع ہے اور بعض کے نزدیک صرف
رمضان یا رمضان کے نصف اخیر میں۔ لیکن تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ قنوتِ وتر
میں محاربہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ حالت محاربہ ہو یا نہو بہر حال قنوتِ وتر پڑھنا ہوگا
لھذا نظر کا تقاضا یہی ہے کہ وتر کے مانند دوسری نمازوں کے قنوت میں بھی حربِ محاربہ
کا کوئی دخل نہو۔ بلکہ بحالت عدم محاربہ ان نمازوں میں جیسا کہ بالاتفاق قنوت نہیں ہے ایسا ہی
محاربہ اور مصیبت عامہ کی صورت میں بھی ان میں قنوت نہوگا لھذا فجر یا کسی بھی نماز میں قنوتِ
نازلہ کا مشروع نہونا ہی خواہ مصیبت عامہ ہو یا نہ ہو نظر کا تقاضا ہے۔ اسکے بعد امام طحاویؒ
فرماتے ہیں کہ یہی ہمارے آئمہ ثلاثہ ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمدؒ کا قول ہے۔

تنبیہ امام طحاویؒ نے نظر قائم کرنیکے بعد یہ فرمایا کہ " فثبت بما ذکرنا انہ لا ینبغی

القنوت فی الفجر فی حال حرب ولا غیرہ قیاسًا ونظرًا علی ما ذکرنا من ذالک ۔ وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالیٰ " جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک مصیبتِ عامہ ہو یا نہ ہو کسی بھی حالت میں مطلقًا قنوتِ نازلہ نہیں ہے اور متقدمین کے اکثر متن وشرح کی عبارت بھی اس پر ہے ۔ لیکن ائمہ احناف سے عام اور سخت مصیبت نازل ہونے کے وقت قنوتِ فجر کے ثبوت کا قول بھی موجود ہے ۔ اور عندالاحناف اسی ہی پر فتوی ہے کہ عند نزول المصیبۃ العامۃ والبلیۃ الشدیدۃ نماز فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھا جائیگا ۔ اور یہی بات امام طحاویؒ سے بھی بہت سے حضرات نے نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا " لایقنت فی الفجر عندنا من غیر بلیۃ، فان وقعت بلیۃ فلا بأس بہٖ " (ہکذا فی الاشباہ والنظائر نقلاً عن السراج الوہاج ۔ وکذا ذکرہ قولہ فی الکبیری شرح المنیۃ وعنہ الشامی ۔ وذکرہ الطحطاوی فی حاشیۃ الدر والشرنبلالی فی مراقی الفلاح وابو السعود فی فتح المعین والبرجندی فی شرح مختصر الوقایۃ والشلبی فی حاشیۃ تبیین الحقائق)

بعض نے امام طحاویؒ کے ان دونوں قول کے درمیان یوں تطبیق دی ہے کہ مطلقِ حرب کیوجہ سے قنوت نہیں پڑھا جائیگا بلکہ بلیہ شدیدہ اور سخت مصیبت کے وقت قنوت پڑھا جاسکتا ہے (حیث قال فی اعلاء السنن ووفق شیخنا ... بان القنوت فی الفجر لایشرع لمطلق الحرب عندنا وانما یشرع لبلیۃ شدیدۃ تبلغ بھا القلوب الحناجر)

الغرض سخت مصیبت کے وقت قنوتِ نازلہ فی الفجر کی مشروعیت پر احناف کے یہاں فتوی ہے ۔ واللہ اعلم ۔

باب ما یبدأ بوضعہ فی السجود الیدین او الرکبتین

نماز کے اندر سات اعضاء سے سجدہ کیا جاتا ہے دونوں پیر ، دونوں ہاتھ ، دونوں گھٹنوں اور چہرہ ۔ ان میں سے دونوں پیر تو پہلے ہی سے زمین کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں باقی پانچ اعضاء میں سے چہرہ کا سب سے اخیر میں سجدے میں رکھنے پر سب کا اتفاق ہے ۔ لیکن دونوں ہاتھ اور گھٹنوں کے

رکھنے کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا کہ سجدہ میں جاتے وقت دونوں ہاتھ پہلے رکھے جائیں یا دونوں گھٹنوں ؟ (۱) امام مالکؒ اور اوزاعیؒ کے نزدیک مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے پھر دونوں گھٹنوں۔ اور یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے (۲) امام ابوحنیفہ اور شافعیؒ کے نزدیک سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنونکو رکھے پھر دونوں ہاتھ، اور اٹھتے وقت اسکا عکس۔ اور یہی امام احمدؒ کا مشہور قول ہے۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ جن اعضاء سے سجدہ دینے کا حکم دیا گیا ہے وہ کل سات ہیں، قدمین، رکبتین، یدین اور وجہ اب ان اعضاء کے رکھنے اور اٹھانے میں کیا ترتیب ہے ؟ اسکو دیکھنا چاہئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی سجدہ میں جانے کے وقت دونوں ہاتھ اور گھٹنونکو رکھنے کے بعد بالکل اخیر میں اپنا سر رکھتا ہے اور سجدہ سے اٹھتے وقت اپنے اس سر کو سب سے پہلے اٹھاتا ہے۔ تو یہ سر رکھنے میں سب سے موخر ہے لیکن اٹھانے میں سب سے مقدم۔ جس سے ہمیں یہ اصول مل رہا ہے کہ جو عضو رکھنے میں موخر ہوگا وہ اٹھانے میں مقدم، اور جو رکھنے میں مقدم ہوگا وہ اٹھانے میں موخر ہوا کریگا۔ ادھر سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سے اٹھتے وقت دونوں ہاتھ پہلے اٹھائے جائینگے اسکے بعد دونوں گھٹنوں۔ لھذا اصول مذکور کی بناء پر یہی ثابت ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھ جب اٹھانے میں مقدم ہیں تو ضرور رکھنے میں موخر ہونگے، اور دونوں گھٹنوں جب اٹھانے میں موخر ہیں تو ضرور رکھنے میں مقدم ہونگے بناءً علیہ سجدہ میں جاتے وقت مسنون طریقہ یہی ہوسکتا ہے کہ پہلے دونوں گھٹنوں رکھے جائیں اسکے بعد دونوں ہاتھ۔ اور یہی ہمارا کہنا ہے۔

باب صفة الجلوس فی الصلوٰة کیف ھو؟

نماز میں تشہد کے وقت یعنی قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ ایسا ہی جلسہ بین السجدتین بین بیٹھنے کی کیفیت کیا ہے ؟ تو اسکی دو کیفیتیں احادیث سے ثابت ہیں (۱) افتراش۔ یعنی بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پیر کو کھڑا کر لینا (۲) تورک۔ اس کی

دو صورتیں ہیں ۱۔ دائیں پیر کھڑا کر کے بائیں پیر کو دائیں طرف نکال دینا اور سرین کو زمین پہ رکھکر بیٹھنا ۲۔ دونوں پیر دائیں طرف نکال کر سرین پر بیٹھنا۔ اب ان دونوں کیفیتوں کے جواز کے بارے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف صرف افضلیت کے بارے میں ہے کہ آیا افتراش افضل ہے یا تورک؟ چنانچہ (۱) امام مالک، یحییٰ بن سعید انصاری، قاسم بن محمد، عبدالرحمن بن قاسم وغیرہ کے نزدیک قعدۂ اولی، قعدۂ اخیرہ اور جلسہ بین السجدتین میں سے ہر ایک میں تورک افضل ہے۔ (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک قعدۂ اولی اور جلسہ میں افتراش اور قعدۂ اخیرہ میں تورک افضل ہے (۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدۂ اخیرہ میں تورک افضل ہے۔

(۴) احناف کے نزدیک قعدۂ اولی، قعدۂ اخیرہ اور جلسہ بین السجدتین میں سے ہر ایک میں مطلقاً افتراش افضل ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ان تینوں جلوس کی کیفیت کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور مالک ایک قسم کے حکم لگاتے ہیں، بخلاف شافعی اور احمد کے کیونکہ یہ حضرات ان کے آپس میں فرق کرتے ہوئے بعض میں تورک کو اور بعض میں افتراش کو افضل قرار دیتے ہیں۔

نظر امام طحاویؒ نے حضرات شوافع اور حنابلہ کے مقابلہ میں اپنی نظر قائم کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں سجدوں کے درمیان اس اندازہ بیٹھنا جس سے دونوں کے درمیان فصل واقع ہو جائے بالاتفاق فرض ہے۔ اور قعدۂ اولی کسی کے نزدیک فرض نہیں بلکہ واجب یا تو سنت ہے۔ اور قعدۂ اخیرہ بعض کے نزدیک واجب۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ قعدۂ اولی اور جلسہ بین السجدتین میں افتراش کے افضل ہونے پر احناف، شوافع اور حنابلہ سب کا اتفاق ہے۔ صرف قعدۂ اخیرہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ اس میں افتراش افضل ہے یا تورک؟ تو یہ قعدۂ اخیرہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب ہے یا فرض اگر قعدۂ اخیرہ واجب ہے تو اس کا حکم قعدۂ اولی کے مانند ہونا چاہئے کیونکہ قعدۂ اولی بھی واجب ہے اور قعدۂ اولی میں افتراش کی افضـ

شوافع، ورحنابلہ بھی متفق ہیں لھذا قعدۂ اخیرہ میں بھی افتراش ہی افضل ہوگا۔

اور اگر قعدۂ اخیرہ فرض ہے تو اس کا حکم جلسہ بین السجدتین کے مانند ہونا چاہئے کیونکہ جلسہ بین السجدتین بھی فرض ہے اور اس جلسہ میں افتراش کی افضلیت عند الشوافع والحنابلہ مسلّم ہے لھذا قعدۂ اخیرہ میں بھی افتراش ہی افضل ہوگا نہ کہ تورک۔

الغرض قعدۂ اولیٰ اور جلسہ میں افتراش کی افضلیت کو تسلیم کرنے کے بعد قعدۂ اخیرہ میں اسے انکار کرنیکی کوئی گنجائش نہیں۔

باب السلام فی الصلوٰۃ ھل ھو من فروضھا او من سننھا

مذاہب :- نماز سے فراغت حاصل کرنیکیلئے خصوص لفظ "السلام" فرض ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا

(۱) امام شافعی، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک فراغ عن الصلوٰۃ کیلئے لفظ "السلام" فرض ہے دوسرے کسی طریقے اگر نکلے تو نماز نہیں ہوگی البتہ امام مالکؒ کے نزدیک لفظ السلام تو فرض ہے لیکن قعدۂ اخیرہ فرض نہیں ہے بخلاف شافعیؒ واحمدؒ کے۔ کیونکہ انکے نزدیک قعدۂ اخیرہ بھی فرض ہے۔ (۲) حضرت امام عطاءؒ بن ابی رباح، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی اور قتادہؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور نہ خصوص لفظ "السلام"۔

(۳) حضرت امام ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمدؒ کے نزدیک لفظ السلام تو واجب ہے مگر دوسرے کسی طریقے سے جو منافی صلوٰۃ ہو نکلنے سے بھی فرضیت ادا ہو جائیگی جسکو ہماری اکثر کتابوں میں خروج بصنع المصلی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ البتہ قعدۂ اخیرہ بمقدار تشہد فرض ہے۔

نظر امام طحاویؒ نے اس باب میں اپنی نظر کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنیکی کوشش کی ہے کہ نماز میں نہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور نہ لفظ "السلام" جو کہ اوپر میں ذکر کردہ مذاہب ثلثہ میں سے مذہب سے ۲ کے بالکل موافق ہے۔ اور قعدۂ اخیرہ کے عدم فرضیت میں امام مالکؒ کے موافق اور جمہور ائمہ کے مخالف اور لفظ "السلام" کے عدم فرضیت میں احنافؒ کے موافق اور ائمہ ثلاثہ کے مخالف ہے، فاہم

نظر کا حاصل یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ ایک ایسا قعدہ ہے جس میں تشہد پڑھا جاتا ہے اور خروج من الصلوٰۃ کیلئے لفظ "السلام" بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ تو ہم نے اس کے پہلے والے قعدہ یعنی قعدۂ اولیٰ میں غور کر کے دیکھا کہ اس میں بھی تشہد پڑھا جاتا ہے اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ میں جو ذکر ہے وہ فرض یا صلب صلوٰۃ میں سے نہیں بلکہ واجب یا سنت ہے، اور قعدۂ اخیرہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ وہ فرض ہے یا نہیں! لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے۔ کہ ۱ جیسا کہ قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ہے ایسا ہی قعدۂ اخیرہ بھی فرض نہ ہو۔ ۲ اور جیسا کہ قعدہ اولیٰ کے اندر کئے جانے والے ذکر فرض نہیں ہے ایسا ہی قعدہ اخیرہ کے ذکر بھی فرض نہ ہو ۔ لھذا نظر مذکور سے یہ ثابت ہو گیا کہ نہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور نہ تسلیم۔

نیز ہم پوری نماز کی ہر رکعت کے قیام، رکوع اور سجود میں غور کر کے دیکھتے ہیں کہ ان سب کا حکم ہر رکعت میں یکساں ہے، چنانچہ ہر رکعت کے قیام، رکوع اور سجود ایک ہی طریقہ سے فرض ہیں، ایسا نہیں کہ بعض رکعت میں فرض ہیں اور بعض میں واجب۔ لھذا نماز کے اندر جتنے قعدے ہونگے ان سب کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ اور قعدۂ اولیٰ کے عدم فرضیت سب کے نزدیک مسلّم ہے لھذا قعدۂ اخیرہ کے عدم فرضیت کو بھی تسلیم کرنا ہوگا تاکہ تمام قعدے کا ایک ہی حکم ہو۔

نظر مذکور کا جواب جن حضرات کے نزدیک قعدۂ اخیرہ فرض ہے اگرچہ قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ان کے جانب سے نظر مذکور کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ۔ قعدۂ اخیرہ کو قعدۂ اولیٰ پر تمہارا قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ قعدۂ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ کے درمیان حکم کے اعتبار سے بہت فرق ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص قعدۂ اولیٰ کو سہواً چھوڑ کر تیسری رکعت کے لئے پورا کھڑا ہو جائے اور اسکے بعد اسکو قعدۂ اولیٰ یاد آ جائے، تو قعدہ کی طرف لوٹ آنے کا اسکو حکم نہیں دیا جاتا بلکہ قیام پر برقرار رہنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اسکے برخلاف اگر کوئی شخص قعدۂ اخیرہ سہواً چھوڑ کر پورا کھڑا ہو جائے اور کھڑا ہونے کے بعد اسکو قعدۂ اخیرہ یاد آ جائے تو اس پر قعدہ کی طرف لوٹ آنیکا حکم ہے، قیام پر برقرار رہنا اسکے لئے جائز نہیں۔ لھذا دونوں قعدوں کے درمیان فرق ہے۔

جس کی طرف لوٹ آنے کا حکم ہے وہ فرض ہے اور جسکی طرف لوٹ آنے کا حکم نہیں وہ فرض نہیں ہے جیساکہ اگر کوئی شخص سجدہ چھوڑ کر پورا کھڑا ہو جائے تو اس پر لوٹ کر سجدہ کرنے کا حکم ہے کیونکہ یہ سجدہ فرض ہے۔ لھذا معلوم ہوا کہ جسکی طرف لوٹ آنیکا حکم ہوتا ہے وہ نماز کے فرائض میں سے ہوا کرتا ہے بناءً علیہ قعدۂ اخیرہ کیطرف لوٹ آنیکا حکم دینا اسکے فرض ہونیکی دلیل ہے اگر یہ فرض نہوتا تو لوٹ آنیکا حکم نہ دیا جاتا۔ فقیاس الاخیرہ علی الاولی قیاس مع الفارق۔

جواب کا جواب جن حضرات کے نزدیک دونوں قعدے سنت یا واجب ہیں نہ کہ فرض ان کے جانب سے اس جواب مذکور کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حکم کے اعتبار سے ان دونوں قعدوں کے درمیان تمہارا فرق کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قعدۂ اخیرہ میں رجوع کا حکم دینا یہ اس لئے نہیں کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور قعدہ اولی فرض نہیں۔ بلکہ یہاں پر دوسرا ایک اصول ہے جسکی وجہ سے یہ تفریق ہوئی۔ **اصول** وہ اصول یہ ہے کہ۔ اگر نمازی غیر فرض کو چھوڑ کر کسی فرض میں داخل ہو جائے تو اسکو اس غیر فرض کیطرف لوٹ آنیکی اجازت نہیں بلکہ اسکے لئے اس فرض پر برقرار رہنا ضروری ہے اور قعدۂ اولی چھوڑ کر تیسری رکعت کیلئے کھڑا ہو جانے کی صورت میں غیر فرض کو چھوڑ کر فرض میں داخل ہونا پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ تیسری رکعت کا قیام فرض ہے اور قعدۂ اولی فرض نہیں ہے لھذا قیام سے قعود کی طرف رجوع کرنیکی اجازت نہوگی۔

نیز یہ بھی اصول ہے کہ اگر نمازی کسی سنت کو چھوڑ کر ایسی حالت میں داخل ہو جائے جو نہ سنت ہے اور نہ فرض۔ تو اسوقت نمازی کو سنت کی طرف رجوع کرنیکا حکم ہوتا ہے مثلاً اگر قعدۂ اولی چھوڑ کر کھڑا ہونے لگے اور مکمل کھڑا نہ ہو سکے۔ تو یہ حالت نہ سنت کی ہے نہ فرض کی۔ ادھر قعدۂ اولی سنت یا واجب ہے، لھذا مصلی کو قعدہ اولی کیطرف رجوع کرنا ہوگا۔ تو اسی طرح جب مصلی قعدۂ اخیرہ چھوڑ کر پانچویں رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے تو یہ پانچویں رکعت نماز کی نہ سنت ہے نہ واجب نہ فرض۔ لھذا اسکو اس قعدۂ اخیرہ کیطرف رجوع کرنا پڑیگا۔

الغرض قعدۂ اولی کیطرف رجوع نہ کرنیکا حکم، اور قعدۂ اخیرہ کی طرف رجوع کرنیکا حکم یہ ان مذکورہ اصولوں کی بنا پر ہے۔ لھذا ہماری نظر کی جواب دیتے ہوئے تمہارا یہ کہنا کہ "قعدۂ اولی کی طرف رجوع نہ کرنے کا حکم اسکے فرض نہ ہونے کی وجہ سے، اور قعدۂ اخیرہ کیطرف رجوع کا حکم اسکے فرض ہونیکی وجہ سے ہے" یہ ٹھیک نہیں۔ اور ہماری بیان کردہ نظر اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں یہی ہماری نظر ہے کہ نہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور نہ تسلیم۔ لیکن ہمارے علماء ثلثہ ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمدؒ اگرچہ تسلیم کے عدم فرضیت کے قائل ہیں مگر قعدہ اخیرہ انکے نزدیک فرض ہے۔ اور یہی ائمہ تابعین کی بھی رای ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ نے حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح سے ان کا فتوی نقل فرمایا ہے کہ قعدہ اخیرہ بقدر تشہد فرض ہے نیز باب کے ماتحت حضرت ابن مسعودؓ کی روایت بھی ذکر کی ہے کہ قعدۂ اخیرہ فرض اور لازم ہے جسکے بغیر نماز نہیں ہوگی۔

فائدہ امام طحاویؒ نے یہاں نظر کے ذریعہ قعدہ اخیرہ کے عدم فرضیت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جو کہ حضرات احناف کے خلاف ہے۔ تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کیونکہ آپ نے خود مجتھد ہونیکی بنا پر بعض مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔ جیسا کہ حضرات صاحبینؒ ابوحنیفہؒ سے بعض مسائل میں اختلاف رکھتے ہیں۔ لیکن تعجب کی بات یہ ہے کہ امام طحاویؒ کی دوسری عبارت قعدۂ اخیرہ کی فرضیت پر صراحۃً دلالت کرتی ہے "حیث قال فی مختصرہ۔ باب اقل مایجزئ من عمل الصلوۃ قال ابوجعفر لافریضۃ فی الصلوۃ الاستٌ۔ التکبیرۃ الاولی والقیام والقرأۃ فی الرکعتین والرکوع والسجود والقعود مقدار التشھد الذی یتلوہ التسلیم، فمن ترک شیئًا من ھذہ الست اعاد الصلوۃ" اور فقہاء کرام ان سے قعدۂ اخیرہ کی فرضیت ہی کی روایت کرتے ہیں نہ کہ سنیت کی لھذا ہوسکتا ہے کہ امام طحاویؒ نے اپنے اس سنیت کے قول سے فرضیت کی طرف رجوع فرمایا ہے اور اس صورت میں ان کا اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ واللہ اعلم۔

باب الوتر

مذاہب:۔ وتر کی نماز میں کتنی رکعتیں ہیں؟ ایک رکعت ہے یا تین رکعات؟ اگر تین رکعات ہیں تو ایک سلام کے ساتھ ہیں یا دو سلام کے ساتھ؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہو گیا۔

① عطاء بن ابی رباح، سعید بن مسیب، ابو داود، اسحٰق بن راہویہ، داود بن علی وغیرہ حضرات کے نزدیک وتر کی نماز صرف ایک رکعت ہے، اور یہی ائمہ ثلاثہ سے ایک روایت ہے۔

② امام شافعیؒ کے نزدیک وتر کی حقیقت " ایتار ما قد صلی من صلوۃ اللیل " ہے اس لئے ان کے نزدیک وتر صلوۃ اللیل کے تابع ہے۔ تو ان کے نزدیک افضل تو یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھیں جائیں۔ لیکن اسکے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ وتر ایک رکعت سے لیکر گیارہ رکعت تک جائز ہے۔

③ امام احمدؒ کے نزدیک وتر کی حقیقت صرف ایک رکعت ہے باقی صلوۃ اللیل ہیں۔

④ امام مالکؒ کے نزدیک اصل تو یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائیں اور بقیہ صورتیں بھی جائز ہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک رکعت سے وتر پڑھنا مکروہ ہے۔ بلکہ اس کے پہلے صلوۃ اللیل میں سے شفع (جوڑ رکعات) کا ہونا ضروری ہے۔

⑤ امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، فقہاء سبعہ، اہل کوفہ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ وغیرہ کے نزدیک دو تشہد اور ایک سلام سے وتر کی نماز تین رکعات ہیں۔ لهذا دو رکعت پر سلام پھیرنا جائز نہیں بلکہ آخر میں ایک ہی سلام لازم ہے۔ اور وتر ایک مستقل نماز ہے تہجد کے تابع نہیں اور ایک رکعت سے وتر جائز نہیں بلکہ ایک رکعت کوئی نماز ہی نہیں ہے۔

خلاصۂ مذاہب مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں شوافع اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور احناف و مالکیہ دوسری طرف۔ شوافع و حنابلہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے، البتہ عند الحنابلہ صرف ایک ہی رکعت وتر ہے اور باقی صلوۃ اللیل۔ اور عند الشوافع ایک، تین، پانچ، سات، نو اور گیارہ سب کے سب وتر ہیں۔ اور احناف و مالکیہ کے نزدیک وتر تین رکعت سے

عندالاحناف بتسلیمۃ واحدہ اور عندالمالکیۃ بتسلیمتین۔ امام طحاویؒ نے شوافع حنابلہ اور مذکورۃ الصدر مذاہب میں سے مذہب ۱ کو فریق اول قرار دیکر ان کے ساتھ احناف ور مالکیہ کا مقابلہ ٹھرایا ہے۔ یہاں احناف اور مالکیہ کو دو فریق میں تقسیم کی ہے۔ لھذا یہاں کل تین فریق ہوگئے
۱ شوافع، حنابلہ، عطا بن ابی رباح، سعید بن مسیب، ابو ثور، اسحاق بن راہویہ، داؤد بن علی وغیرہ ۲ احناف یعنی امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمدؒ ومن نحا نحوھم۔ ۳ مالکیہ ومن حذا حذوھم فی ھذہ المسئلۃ۔

نظر امام طحاویؒ نے فریق ثانی کے جانب سے فریق اول کے مقابلہ میں نماز وتر کے تین رکعت ہونے پر ایک عجیب نظر قائم کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ نماز وتر دو حال سے خالی نہیں فرض ہوگی یا سنت، تو اگر وتر فرض ہو تو ہم تمام فرضوں میں غور کرکے دیکھتے ہیں کہ وہ کل تین قسم پر ہیں ۱ ثنائیہ یعنی دو رکعت والی جیسے نماز فجر۔ ۲ ثلاثیہ یعنی تین رکعت والی جیسے نماز مغرب ۳ رباعیہ یعنی چار رکعت والی جیسے ظہر عصر اور عشاء۔ اور وتر کی نماز دو رکعت یا چار رکعت والی نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لھذا لامحالہ وتر کی نماز تین رکعت والی ہوگی۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ نماز وتر فرض ہو۔ اور اگر نماز وتر سنت ہو تو ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی سنت یا نفل عبادت ایسی نہیں ہے کہ اسکے لئے فرائض میں کوئی اصل نہ ہو۔ مثلاً نفل یا سنت نماز تو اسکا اصل فرض میں موجود ہے کیونکہ بہت نمازیں فرض ہیں۔ اسی طرح عبادات مالیہ میں نفل صدقات ہیں کے لئے فرائض میں اصل موجود ہے اور وہ زکوٰۃ ہے۔ ایسا ہی نفل یا سنت روزہ، اسکے لئے فرائض میں اصل ہے، اور وہ صوم رمضان اور صوم کفارہ وغیرہ۔ اسی طرح نفلی حج اسکے لئے بھی فرائض میں اصل موجود ہے۔ اور وہ حجۃ الاسلام ہے۔ البتہ عمرہ کے فرض یا واجب ہونے میں اختلاف ہے، جسکی تفصیل اپنی جگہ آئیگی۔ ایسا ہی نفلی طور پر غلام آزاد کرنا اسکے لئے بھی فرائض میں اصل ہے۔ جیسا کہ قتل، قسم، رمضان کے دن میں وطی کرنے کے کفارے اور کفارۂ ظہار

میں غلام آزاد کرنا ضروری اور لازمی ہوا کرتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ کوئی نفلی عبادت ایسی نہیں ہے جسکے لئے فرائض میں کوئی اصل نہو، بلکہ ہر نفل کیلئے فرائض میں اسکا اصل ضرور موجود ہوا کرتا ہے۔

البتہ بغیر نوافل کے فرائض کا وجود ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز فرض ہو اور اسکو بطور نفل ادا کرنا جائز نہ ہو۔ جیسا کہ نماز جنازہ۔ کیونکہ وہ تو فرض ہے اس کیلئے نفل کی کوئی صورت نہیں۔ اوپر کی اس تقریر سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کسی فرض کیلئے تو ایسا ہونا ممکن ہے کہ اسکا کوئی مثل اور نظیر نوافل میں موجود نہ ہو لیکن کسی نفل کیلئے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کا کوئی اصل فرائض میں موجود نہ ہو۔ لھذا ہم نماز وتر کو اگر غیر فرض (سنت یا نفل) قرار دیں، تو ضرور بالضرور فرائض میں اسکا کوئی اصل موجود ہوگا۔ اور فرائض میں ایک رکعت والی فرض نماز کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اگر بے جوڑ کوئی فرض نماز ہے تو وہ تین رکعت والی ہی ہے لھذا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ نماز وتر تین رکعت ہے، نہ کہ ایک رکعت اور یہی ہمارا مدعی ہے۔

یہانتک فریق ثانی کے جانب سے فریق اول کے مقابلہ میں نظر کا بیان تھا۔ اب باقی رہ گئے فریق ثالث، جو کہتے ہیں کہ وتر کی نماز تین رکعت تو ہوگی لیکن دو سلام کے ساتھ، دو رکعت کے بعد ایک سلام اور آخر میں ایک سلام اب امام طحاوی فریق ثالث کے مقابلہ میں اپنی نظر قائم فرماتے ہیں۔

فریق ثالث کے مقابلہ میں طحاوی کی نظر

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حضرات نماز وتر کے تین رکعت ہونے کو مانتے ہیں۔ البتہ دو رکعت کے بعد تسلیم کو ثابت کرتے ہیں۔ اب ہمیں غور کرکے اس تسلیم کا حکم دیکھنا ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ تسلیم قاطع صلوۃ ہے۔ جسکے ذریعہ مصلی اپنی نماز سے نکل جاتا ہے اور سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرض نماز کی بعض رکعت کو دوسری بعض رکعت سے سلام کے ذریعہ الگ کرنا جائز نہیں ہے۔ لھذا نظر کا تقاضا یہی ہے کہ وتر میں بھی ایسا کرنا جائز نہ ہو کیونکہ اگر دو رکعت کے بعد تسلیم ہو تو نماز وتر تین رکعت پر باقی نہیں رہتی، بلکہ دو رکعت اور ایک رکعت الگ الگ ہونا لازم آتا ہے۔ بناءً علیہ تین رکعت کو تسلیم کرکے دو رکعت کے بعد سلام ثابت کرنیکی بالکل گنجائش نہیں ہے۔ **الغرض** نماز وتر کا

تین رکعت بتسلیمۃ واحدۃ ہونا ہی نظر کا تقاضا ہے۔ وھٰذا ہو المرام.

باب الرکعتین بعد العصر

مذاہب:۔ نماز عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنا کیسا ہے؟ اس سلسلے میں اختلاف ہو گیا۔ (۱) امام اسود بن یزید، احنف بن قیس، عمرو بن میمون، داؤد ظاہری، ابن حزم ظاہری، وغیرہ کے نزدیک عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنا جائز ہے۔ (۲) امام شافعی اور احمدؒ کے نزدیک اگر ظہر کی دو رکعات سنت فوت ہو جائیں تو عصر کے بعد انکا قضا کرنا جائز ہے۔ بلکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے انکی قضا کر لی تو اس کیلئے موت تک ان دو رکعتوں پر مداومت کرنا ضروری ہے، خواہ ظہر کی سنت فوت ہو یا نہ ہو، عصر کے بعد دو رکعت نماز پڑھنا ہوگا (وحکی عن احمد انہ قال لانفعلہ ولانعیب)۔ (۳) امام ابو حنیفہ اور مالکؒ کے نزدیک عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا خواہ سنت ظہر کی قضا کے طور پر ہی کیوں نہ ہو مکروہ تحریمی ہے۔

نظر: احادیث مرفوعہ، عمل صحابہ اور حضرت عمر بن خطابؓ کا بعد العصر نفل نماز پڑھنے والوں کو درہ مارنا وغیرہ دلائل کے ذریعہ امام طحاویؒ نے اس بات کو مضبوطی کے ساتھ ثابت کر دیا کہ بعد العصر نفل نماز پڑھنا مشروع نہیں ہے۔ لیکن حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں یہ بات آئی ہے کہ حضورؐ کے پاس صدقہ کے اونٹ اور بعض قبائل کے وفد آنیکی وجہ سے آپ بعد ظہر ان کے انتظام میں مشغول ہو گئے تھے اور ظہر کے بعد والی دو رکعت سنت نہیں پڑھ سکے۔ اس وجہ سے آپ نے عصر کے بعد دو رکعت یا ام سلمہؓ کے یہاں پڑھیں۔ اب اس روایت کی بنا پر یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اگر کسی کو ظہر کی ان دو رکعت سنت فوت ہو جائے تو اس کیلئے بعد العصر انکے قضا کرنا جائز ہوگا۔ اور یہی امام شافعی اور احمدؒ کا کہنا ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کیلئے امام طحاویؒ نے حضرت ام سلمہؓ سے تفصیلی روایت پیش کی ہے۔ کہ انہوں نے حضورؐ سے یہ سوال کیا کہ ان دونوں رکعات کے فوت ہونے کی صورت میں کیا ہم بھی قضا کر سکتے ہیں؟ تو آپ نے صاف طور پر منع فرمایا۔

(عن ام سلمہ قالت.... قلت یارسول اللہ افنقضیہما اذا فاتنا قال لا) تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دو رکعات کی قضا حضورؐ کے ساتھ خاص ہے۔ دوسرے کسی کے لئے انکی قضا مشروع نہیں ہے۔ اور یہی نظر کا تقاضا ہے کیونکہ ظہر کے بعد کی یہ دو رکعات نماز فرض نہیں ہیں۔ اب اگر انکو عصر تک نہ پڑھی جائیں تو عصر کے بعد انکو پڑھنا بطور نفل ہوگا۔ اور بعد العصر نفل نماز کے عدم مشروعیت کو یہ حضرات یعنی امام شافعی اور احمدؒ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ لھذا اسکو تسلیم کرتے ہوئے بعد العصر ان دو رکعات کی قضا کا قائل بننے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ فثبت ما نحن فیہ۔ واللہ اعلم۔

باب الرجل یصلی بالرجلین این یقیمہما

مذاہب: اگر مقتدی ایک ہو تو اسکو امام اپنی دائیں طرف کھڑا کردیگا۔ اور اگر مقتدی تین یا تین سے زائد ہوں تو انکو امام کے پیچھے کھڑے ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر مقتدی دو ہوں اور نماز کی جگہ تنگ ہو تو امام ان دونوں کے درمیان کھڑا ہوسکتا ہے۔ ان مسائل میں اتفاق کے بعد اب اختلاف ہوگیا اس صورت میں کہ جب مقتدی دو ہوں اور جگہ کی تنگی بھی نہ ہو تو ان کو امام کہاں کھڑا کریگا؟ (۱) بعض تابعین کے نزدیک مذکورہ صورت میں امام دونوں مقتدیوں کے درمیان کھڑا ہوگا، اور یہی امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے، (۲) آئمہ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک اس صورت میں امام کیلئے آگے کھڑا ہونا، اور دونوں مقتدیوں کو اپنے پیچھے کھڑا کرنا مسنون ہے۔ اور یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ ہے۔

نظر: امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ مقتدی اگر ایک ہو تو اسکو امام دائیں جانب کھڑا کردیگا۔ اور اگر تین یا تین سے زائد ہوں تو ان کو پیچھے کھڑا کردیگا۔ اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے، اب مقتدی دو ہونے کی صورت میں اختلاف ہوگیا، بعض نے ان دونوں کو واحد کے حکم دے کر امام کے برابر کھڑا ہونے کی بات کہی ہے

اور بعض نے دو کو تین کے حکم دے کر امام کے پیچھے کھڑے ہونیکی بات کہی لھذا ہمیں بطریق نظریہ تلاش کرنا ہے کہ آیا دو کے حکم ایک کے مانند ہوا کرتا ہے یا تین کے مانند؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ حضورؐ نے دو کو جماعت کے حکم میں قرار دیا ہے۔ حیث روی عن ابی موسیٰ الاشعری رضؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ۔ الاثنان فمافوقھا جماعۃ " ایسا ہی اللہ تعالیٰ نے مسائل میراث میں ہر جگہ دو کو تین اور جماعت کے حکم میں قرار دیا ہے۔ مثلاً اخیافی بھائی یا بہن ایک ہونے کی صورت میں ان کے لئے سدس، اور تین (اور تین سے زائد) ہونے کی صورت میں انکے لئے ثلث مقرر فرمایا ہے۔ ایسا ہی اگر تین کے بجائے دو ہو تب بھی انکے لئے ثلث ہی مقرر فرمایا ہے نہ کہ سدس۔ اسی طرح ایک لڑکی کیلئے نصف اور تین (اور تین سے زائد) کیلئے ثلثان مقرر فرمایا، اور یہی ثلثان دو لڑکی کیلئے بھی مقرر فرمایا ہے۔ یہی طریقہ حقیقی اور علاتی بہنوں میں بھی ہے کہ تین کا جو حکم ہے وہی حکم دو کا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ شریعت میں دو تین کے حکم میں ہے نہ کہ ایک کے، لھذا مسئلہ باب میں یہی کہنا ہوگا کہ تین مقتدیوں کو جیسا کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونے کا حکم ہے ایسا ہی دو کیلئے بھی امام کے پیچھے ہی کھڑا ہونے کا حکم ہے، نہ کہ امام کا برابر۔ اور یہی جمہور کا قول ہے۔

باب صلوٰۃ الخوف کیف ھی؟

صلوٰۃ خوف کے متعلق چند اختلافات ہیں۔ ان میں ایک اختلاف اسکی تعداد رکعت کے بارے میں ہے، دوسرا اختلاف صلوٰۃ خوف کی کیفیت و طریقہ کے بارے میں اور نظر بیان کرنیکے پہلے یہی دو اختلاف یہاں ذکر کئے جائینگے۔

صلوٰۃ خوف کی تعداد رکعت کے بارے میں اختلاف

(۱) امام اسحاق بن راھویہ، طاؤس بن کیسانؒ، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، قتادہ، حکم بن عتبہ، ضحاک وغیرھم حضرات کے نزدیک صلوٰۃ خوف صرف ایک رکعت ہے (۲) ائمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک خوف و قتال کی وجہ سے نماز کی تعداد رکعت میں کمی نہیں آتی۔

فریق اول کا استدلال انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں یہ بات آئی ہے کہ صلوٰۃِ خوف ایک رکعت ہے۔ عن مجاہد عن ابن عباسؓ قال: فرض اللہ عزوجل علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم اربعاً فی الحضر ورکعتین فی السفر ورکعۃً فی الخوف

فریق اول کے استدلال کا جواب امام طحاویؒ نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ روایت نصِ قرآن کا خلاف ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ "واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوٰۃ فلتقم طائفۃ منھم معک ولیاخذوا اسلحتھم فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم ولتات طائفۃ اخری لم یصلوا فلیصلوا معک" اس آیت میں حضور ﷺ کو یہ حکم دیا جارہا ہے کہ جب آپ طائفۂ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھالیں تو یہ طائفہ دشمنوں کے سامنے چلا جاؤ اور دوسرا طائفہ آکر آپ کے ساتھ دوسری رکعت پڑھ لے۔ تو اس سے بالکل ظاہر ہوجاتا ہے کہ امام لازمی طور پر دو رکعت پڑھیگا۔ اور جب امام پر دو رکعت ہیں تو مقتدی کیلئے ایک رکعت ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کے ساتھ انکی دوسری روایت معارض ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے بطریق عبید اللہ بن عبد اللہ یہ مروی ہے کہ غزوۂ ذی قرد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکر کے دو ٹکڑوں میں سے ایک کو لیکر ایک رکعت پڑھی، پھر یہ طائفہ دشمنوں کے سامنے چلا گیا اور دوسرا طائفہ حضور کے پیچھے کھڑا ہوا تو ان کو لیکر آپ نے دوسری رکعت پڑھی۔ تو حضور کیلئے دو رکعتیں ہوئیں اگرچہ ہر ایک طائفہ کیلئے حضور کے ساتھ ایک رکعت ہوئی۔ اب حضور کا یہاں دو رکعت پڑھنا یہ ابن عباسؓ کی "رکعۃً فی الخوف" والی روایت کیساتھ بالکل معارض ہے۔ اور مذکورہ صورت میں یہ کہنا کہ حضور ﷺ پر صرف ایک رکعت فرض تھی یہ محال ہے کیونکہ اس صورت میں حضور ﷺ کا پہلی رکعت بغیر قعدۂ اخیرہ اور تسلیم کے پڑھنا لازم آتا ہے۔ جس سے نماز کا باطل ہوجانا بالکل ظاہر ہے۔ لھذا جب امام پر دو رکعات فرض ہونگی تو مقتدی کا فرض صرف ایک رکعت کیسے ہوسکتا ہے بلکہ ہم یہی کہینگے کہ ہر طائفہ نے بغیر امام کے دوسری رکعت ادا کی ہے۔ اور نظر کا تقاضا بھی یہی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت و روایات سے یہ ثابت ہوگیا کہ صلوٰۃ خوف امام پر دو رکعت ہے،
اور سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ۱۔ حالت امن و اقامت میں امام اور مقتدی کی نماز یکساں ہوا
کرتی ہے ۲۔ ایسا ہی سفر میں بحالت امن بھی دونوں کی نماز یکساں ہوا کرتی ہے۔
نیز اگر کسی شخص پر ایک رکعت نماز کو فرضاً تسلیم کر لی جائے اگرچہ ایک رکعت والی نماز
کا کوئی وجود ہی شریعت میں نہیں ہے، تو یہ شخص اگر کسی ایسے آدمی کی اقتدا کرے جس پر دو
رکعات فرض ہیں، تو لامحالہ اس مقتدی پر بھی وہی دو رکعات فرض ہو جائینگی۔ اور صلوٰۃ
خوف میں امام پر دو رکعت کی فرضیت بذریعۂ دلائل ثابت ہو چکی ہے۔ لہٰذا جو بھی شخص
اسکی اقتدا کریگا تو فوراً اس پر دو رکعات فرض ہو جائینگی۔ جیسا کہ مسافر اگر کسی مقیم کی اقتدا
کرے تو اسکو چار رکعات پڑھنا پڑتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو چیز امام پر لازم ہوگی وہ ضرور بالضرور
مقتدی پر بھی لازم ہوگی، ہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز مقتدی پر لازم ہو مگر امام پر لازم نہ ہو،
مثلاً اگر کوئی مقیم شخص کسی مسافر کی اقتدا کرے تو مقیم مقتدی پر تو چار رکعات ہیں لیکن مسافر
امام پر صرف دو ہی رکعتیں ہیں۔

الغرض حالت امن و اقامت اور سفر کی حالت امن میں جیسا کہ امام اور
مقتدی کی نماز یکساں ہوا کرتی ہے ایسا ہی حالت خوف میں بھی ان دونوں کی نماز یکساں
ہونی چاہیے۔ نیز کسی شئی کا امام پر لازم ہونے سے جب اسکا مقتدی پر لازم آنا ضروری ہوا کرتی ہے،
اور صلوٰۃ خوف میں امام پر دو رکعت کا لازم ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا مقتدی پر بھی دو رکعت
کے لازم ہونے کو تسلیم کرنا ہوگا۔ وھٰذا ھو المدعیٰ۔

صلوٰۃ خوف کی کیفیت و طریقہ کے بارے میں اختلاف احادیث میں صلوٰۃ خوف
کی بہت سی کیفیات اور طریقے آئے ہیں۔ چنانچہ ابوبکر ابن العربی کہتے ہیں کہ چوبیس ۲۴ صورتیں آئی
ہیں، اور علامہ ابن حزم نے ان میں سے چودہ ۱۴ صورتوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور حافظ ابن القیم نے
ان میں سے چھ ۶ صورتوں کو اصول قرار دیا اور بقیہ صورتوں کو انہی چھ میں داخل کر دیا۔

تمام آئمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی صورتیں ہیں ان میں سے جو صورت اختیار کرلیجائے جائز ہے۔ البتہ بعض صورتیں اولیٰ ہیں۔ پھر اولیٰ صورت میں اختلاف ہے کسی کے نزدیک ایک صورت، کسی کے نزدیک دوسری صورت اولیٰ ہے۔ البتہ امام احمدؒ کسی صورت کو اولیٰ نہیں کہتے بلکہ حال کا تقاضا دیکھ کر جو صورت مناسب ہو وہی اختیار کرے۔

(۱) احناف کے نزدیک دو صورتیں اولیٰ ہیں۔ **پہلی صورت** ۔ یہ ہے کہ امام ایک طائفہ کو لیکر نماز شروع کرے اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابل کھڑا رہے۔ جب ایک رکعت ختم ہوجائے تو پہلا طائفہ اپنی نماز پوری کئے بغیر دشمن کے سامنے چلے جائے، اور دوسرا طائفہ آکر امام کیساتھ ایک رکعت پڑھے۔ امام کے سلام پھیرانے کے بعد وہ طائفہ دشمن کے مقابل چلے جائے۔ اور پہلا طائفہ اسی جگہ میں یا پہلی جگہ میں آکر بحیثیت لاحق بغیر قرأت اپنی نماز پوری کرکے دشمن کے سامنے چلے جائے اور دوسرا طائفہ بحیثیت مسبوق اپنی نماز پوری کرے۔ اس صورت میں نماز ترتیب سے ادا ہوتی ہے کہ پہلے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوئی اور دوسرے طائفہ کی نماز بعد میں۔ لیکن ایاب ذھاب (آنا جانا) زیادہ ہوا۔ **دوسری صورت** ۔ یہ ہے کہ دوسرا طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھکر پھر خود بخود اسی جگہ پر اپنی دوسری رکعت پوری کرکے دشمن کے مقابل چلے جائے اور اسکے بعد پہلا طائفہ اپنی باقی ماندہ نماز پڑھ لے۔ اس صورت میں ایاب ذہاب کم ہے کہ دوسرا طائفہ کا نماز کے اندر بالکل ایاب ذہاب نہیں ہوا۔ لیکن نماز ترتیب کے خلاف ختم ہوئی۔ کیونکہ دوسرے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوگئی۔

(۲) امام مالکؒ اور شافعیؒ سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث میں جو صورت آئی ہے اسی کو اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ـــ امام پہلے ایک گروہ کو لیکر ایک رکعت پڑھ کر کھڑا رہے۔ اور یہ گروہ اپنی دوسری رکعت تنہا پوری کرکے دشمن کے سامنے چلے جائے، اور دوسرا گروہ آکر امام کے ساتھ شریک ہوجائے اور امام اپنی رکعت پوری کرلے۔ اب امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ امام سلام پھیرلے اور یہ گروہ کھڑا ہوکر اپنی دوسری رکعت پوری کرکے تنہا سلام پھیرائے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام تشہد کی حالت میں بیٹھا رہے اور یہ گروہ جب اپنی رکعت ختم کرلے تو ان کو لیکر سلام پھیر لے۔ اس صورت میں اگرچہ ایاب ذہاب بالکل نہیں ہے مگر مقتدی کی نماز امام کی نماز کے پہلے ختم ہو جانا لازم آتا ہے، جو کہ وضع امامت کے بالکل مخالف ہے۔ نیز نظر بھی اسکو تسلیم نہیں کر سکتی۔

نظر نماز میں مقتدی، امام کا تابع ہوا کرتا ہے۔ لھذا مقتدی کی نماز یا تو امام کے ساتھ ساتھ ختم ہوگی (اذا کان مدرکا)، یا تو امام کے بعد ختم ہوگی (اذا کان مسبوقا او لاحقاً)۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکتا کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے پہلے ختم ہو جائے۔ حالانکہ حضرات شوافع اور مالکیہ کی اس صورت میں پہلا طائفہ کی نماز امام کی نماز سے پہلے ختم ہو جانا لازم آتا ہے۔ امام کی تو صرف ایک رکعت ہوئی لیکن پہلا طائفہ نے دونوں رکعات پڑھکر سلام پھیر ادیا۔ صلوۃ خوف کی یہ صورت اولیٰ نہیں ہو سکتی۔

نظر مذکور پر اشکال نظر مذکور پر کوئی شخص یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ کسی نماز میں قبلہ سے اپنے چہرے اور سینے کو پھیر لینا جائز نہیں ہے، لیکن صلوۃ خوف میں یہ جائز ہے۔ تو اسی طرح مقتدی کی نماز امام کی نماز سے پہلے ختم ہو جانا اگرچہ اور کہیں جائز نہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ صلوۃ خوف میں جائز ہو۔ **جواب** اس اشکال کا یہ جواب ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض عذر کی وجہ سے " توجہ الی القبلہ " ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شکست خوردہ لشکر اگر بھاگتے ہوئے نماز کا وقت آجائے تو وہ اپنی نماز پڑھ لے اگرچہ ان کے چہرے اور سینے قبلہ کیطرف نہ ہوں تو خوفِ عدو کے عذر کی بنا پر جب پوری نماز غیر قبلہ کی طرف ادا کرنا جائز ہے تو نماز کے بعض حصے میں قبلہ سے پھیر کر دوسری طرف متوجہ ہونا بطریق اولیٰ جائز ہو گا۔ اسی طرح آبادی سے باہر سواری پر نفل نماز اشارے کے ساتھ غیر قبلہ کیطرف پڑھنا جائز ہے۔ تو عذر کی بنا پر غیر قبلہ کیطرف نماز پڑھنے کی کوئی نہ کوئی نظیر اور اصل ملتی ہے۔ لیکن امام کے پہلے مقتدی کی نماز ختم ہو جانے کی کوئی نظیر اور اصل نہیں ملتی۔ لھذا تمہارا اشکال باطل ہے! اور ہماری نظر اپنی جگہ بالکل درست ہے۔

باب الاستسقاء كيف هو وهل فيه صلوٰة ام لا؟

استسقاء کے لغوی معنی طلب السقیا یعنی بارش طلب کرنا اور اصطلاح شرع میں استسقاء کہتے ہیں مخصوص طریقہ پر اللہ تعالیٰ سے قحط وخشک سالی دور کرکے باران رحمت سے سیراب کرنیکی دعا مانگنا۔ استسقاء کے سلسلے میں چند مسائل اختلافی ہیں۔ جنہیں سے بعض حسب ذیل ہیں۔

پہلا مسئلہ۔ استسقاء کی نماز۔ واضح رہے کہ استسقاء کے تین طریقے ہیں۔ ۱ بغیر نماز کے صرف بارش کیلئے دعا کرنا۔ ۲ جمعہ کے خطبہ میں یا تو فرض نمازوں کے بعد دعا کرنا ۳ مستقل دو رکعت نماز اور خطبہ کے بعد دعا کرنا۔ یہ تینوں صورتیں بالاتفاق جائز ہیں لیکن استسقاء کی اصل کے بارے میں اختلاف ہوگیا۔ تو ائمہ ثلثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک استسقاء کی اصل نماز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل استسقاء دعا ہے۔ ہاں نماز بھی مشروع ومندوب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر شخص اکیلا اکیلا نماز پڑھے، جماعت سے پڑھنا اگرچہ مشروع یا مسنون ہے مگر سنت موکدہ نہیں۔

دوسرا مسئلہ۔ صلوٰۃ الاستسقاء میں قرات بالجہر ہے یا بالسر؟

(۱) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلوٰۃ استسقاء میں قرات بالجہر مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ صلوٰۃ نہاریہ نافلہ ہے۔ اور دن کے نفل میں قرات بالجہر مشروع نہیں ہے۔

(۲) ائمہ ثلثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک صلوٰۃ استسقاء میں قرات بالجہر ہی مسنون ہے۔ امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں صاحبین کی جانب سے اپنی نظر قائم کی ہے۔

نظر امام طحاویؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت نکالی ہے جسمیں صلوٰۃ استسقاء کو صلوٰۃ عیدین کے ساتھ تشبیہ دیگئی ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "فصلی رکعتین کما یصلی فی العیدین" اور ان سے دوسری ایک روایت میں جہر بالقرات کی بھی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ "فصلی رکعتین ونحن خلفہ یجہر فیہما بالقراءۃ"

اب روایت مذکورہ میں جہر کی تصریح ہی اسکی مشروعیت کی واضح دلیل ہے۔ نیز نظر کا تقاضا بھی یہی ہے۔ کیونکہ جو نماز روزانہ نہیں پڑھی جاتی بلکہ کسی خاص دن میں پڑھی جاتی ہے اسمیں قرات جہرًا ہوا کرتی ہے، جیسے جمعہ اور عیدین کی نماز۔ اور جو نماز روزانہ دن میں ادا کیجاتی ہے ان میں قرات سرًا ہوا کرتی ہے جیسے ظہر اور عصر کی نماز۔ اس ضابطہ کی بنا پر صلوۃ استسقاء چونکہ روزانہ نہیں پڑھی جاتی لھذا اسکو دن میں پڑھنے کے باوجود اسکی قرات بالجہر ہی ہوگی، جیساکہ جمعہ وعیدین کی نماز دن میں پڑھی جانے کے باوجود ان میں قرات جہرًا ہوا کرتی ہے۔ اور صلوۃ استسقاء کو صلوۃ عیدین کے ساتھ تشبیہ دینے سے بھی اس نظر کی تائید ہوتی ہے

تیسرا مسئلہ۔ صلوۃ استسقا میں خطبہ مشروع ہے یا نہیں؟

(۱) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلوۃ استسقا میں خطبہ مسنون نہیں ہے (۲) جمہور کے نزدیک اسمیں خطبہ مسنون ہے۔

چوتھا مسئلہ۔ اگر خطبہ ہے تو قبل الصلوۃ ہے یا بعد الصلوۃ؟

(۱) حضرت عائشہ، عبداللہ بن زبیر، ابان بن عثمان، لیث بن سعدؒ وغیرہ کے نزدیک صلوۃ استسقاء کا خطبہ جمعہ کے مانند نماز کے پہلے ہوگا (۲) آئمہ ثلثہ اور ہمارے صاحبینؒ کے نزدیک صلوۃ استسقاء کا خطبہ نماز کے بعد ہوگا۔ اور اسی ہی کو امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جمعہ اور عیدین کی نماز میں خطبہ ہوا کرتا ہے لیکن نماز جمعہ میں قبل الصلوۃ اور نماز عیدین میں بعد الصلوۃ۔ اب یہ تلاش کرنا ہے کہ استسقاء کے خطبہ کی مشابہت جمعہ کی خطبہ کے ساتھ ہے یا عیدین کے خطبہ کے ساتھ؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ جمعہ کا خطبہ شرط ہے، جسکے بغیر نماز جمعہ ادا نہیں ہوتی۔ اور عیدین کا خطبہ شرط نہیں ہے۔ اسکے بغیر نماز عید ادا ہوجاتی ہے۔ البتہ اس میں خطبہ کا ترک کرنا خلاف سنت ہے۔ ادھر صلوۃ استسقاء بھی بغیر خطبہ کے ادا ہوجاتی ہے۔ اس میں خطبہ کا ہونا شرط نہیں بلکہ سنت ہے۔ تو معلوم ہوا کہ خطبۂ استسقاء کو خطبۂ عیدین ہی کے ساتھ

• مشابہت چاہئیں نہ کہ خطبہ جمعہ کیساتھ۔ لھذا خطبہ عیدین کیطرح خطبہ استسقا بھی بعد الصلوٰۃ ہونا چاہیے

باب صلوٰۃ الکسوف کیف ھی؟

کسوف کے لغوی معنی تغیر ہونا۔ اور عرف میں کسوف سورج گرہن کو کہا جاتا ہے اور خسوف چاند گرہن کو۔ اب صلوٰۃ کسوف کی کیفیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔

① حضرت امام شافعی، مالک، احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف دو رکعت ہے۔ ہر رکعت میں دو دو رکوع۔ لہذا دو رکعت میں چار رکوع اور چار سجدے ہونگے۔

② حضرت امام قتادہؒ۔ عطا بن ابی رباح۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابن المنذرؒ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف دو رکعت ہے۔ ہر رکعت میں تین تین رکوع۔ ③ حضرت امام طاؤسؒ، حبیب بن ابی ثابت، عبدالملک بن جریج وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف دو رکعت ہے، ہر رکعت میں چار چار رکوع۔ ④ امام سعید بن جبیرؒ ابن جریر طبری، یحیٰی بن راہویہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف دو رکعت ہے۔ لیکن رکوع و سجود کی تعداد معین نہیں ہے۔ بلکہ جب تک سورج میں روشنی نہ آجائے اسوقت تک رکوع و سجود کا تکرار کرتا رہے۔

⑤ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمدؒ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف دو رکعت ہے۔ عام نمازوں کی طرح ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہوگا۔

نظر امام طحاوی نے اپنی نظر کے ذریعہ مذہب احناف کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفل یا فرض کوئی نماز ایسی نہیں ملتی جسکی کسی رکعت میں متعدد رکوع ہوں۔ بلکہ ہر رکعت میں صرف ایک ہی رکوع ہوا کرتا ہے۔ لھذا عام نمازوں کی طرح کسوف کی نماز کی ہر رکعت میں بھی ایک ہی رکوع ہونا چاہیے۔

باب القراءۃ فی صلوٰۃ الکسوف کیف ھی؟

① امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی بلکہ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف میں قراءۃ۔ السر مسنون

(۲) امام احمد بن حنبل، ابویوسف، محمدؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک صلوٰۃ کسوف میں قرات بالجہر مسنون ہے۔ اسی ہی کو امام طحاویؒ نے اختیار فرماکر اپنی نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جو نماز دن میں روزانہ ادا کی جاتی ہے خواہ فرض ہو مثلاً ظہر وعصر یا غیر فرض ہو مثلاً ظہر وعصر کی سنتیں، تو ان میں قرات بالسر ہوا کرتی ہے۔ اور جو نماز دن میں ادا کی جاتی ہے مگر روزانہ نہیں بلکہ خاص کسی دن میں خواہ فرض ہو جیسے نمازِ جمعہ یا غیر فرض ہو جیسے نمازِ عیدین، تو ان میں قرات بالجہر ہوا کرتی ہے۔ ادھر کسوف کی یہ نماز دن میں پڑھی جاتی ہے لیکن روزانہ نہیں بلکہ خاص عارض کی بنا پر اسکو پڑھنا پڑتا ہے، لھذا اصول مذکور کی بنا پر صلوٰۃ کسوف کی قرات کا جہراً ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے نہ کہ سراً ہونا۔

باب التطوع بعد الوتر

مذاہب: امام اسحاق بن راہویہ، عمرو بن میمون، امام مکحول وغیرہ کے نزدیک وتر کے بعد نفل جائز نہیں ہے۔ اگر وتر کے بعد نفل نماز پڑھی جائے تو وتر کا اعادہ لازم ہے
۲ ائمۂ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک وتر کے بعد نفل نماز جائز ہے۔ اسکی وجہ سے نماز وتر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

نظر فریق اول نے اپنی دلیل میں بعض صحابہ کرام کا عمل پیش کیا ہے، کہ یہ حضرات وتر کی نماز بالکل اخیر میں ادا فرمایا کرتے تھے، اگر کسی رات اول لیل میں وتر پڑھ لیتے اور اسکے بعد بیدار ہو جاتے تو ایک رکعت پڑھکر ماقبل کے پڑھی ہوئی وتر کو شفع بنا کر اخیر میں دوبارہ وتر ادا فرمایا کرتے تھے۔ اس کے مقابل امام طحاویؒ نے حضرت ابن عباسؓ عائذ بن عمرو، عمار بن یاسر، ابوہریرہ اور حضرت عائشہ رضؓ سے فتاوی اور عمل پیش کئے ہیں کہ ان حضرات میں سے کوئی بھی وتر کے بعد نفل کو ناقض وتر نہیں سمجھتے تھے۔ نیز حضورؐ کے قول و عمل بھی نقل کئے ہیں، جس سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے کہ نفل بعد الوتر یہ ناقض وتر نہیں ہے۔ اب امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ فریق اول کے پیش کردہ

صحابہ کرام کے عمل کے مقابلہ میں ہمارے پیش کردہ صحابۂ کرام کا عمل اولیٰ اور بہتر ہے۔ کیونکہ ان کا یہ عمل حضورؐ کے قول و عمل کا موافق ہے۔ بخلاف فریق اول کے ذکر کردہ صحابۂ کرام کے، کیونکہ ان کا عمل حضورؐ کے قول و عمل کے موافق نہیں ہے۔ نیز نظر بھی انکے اس عمل کی تردید کر رہی ہے۔ کیونکہ وتر پڑھ کر سو جانے کے بعد دوبارہ بیدار ہونے کی صورت میں ایک رکعت پڑھ کر ماقبل کے وتر کو شفع بنا دینا، تاکہ چار رکعت نفل ہو جائے، یہ کس طرح درست ہو سکتا ہے کیونکہ ایک نماز کے بعض رکعتوں کے درمیان کلام، عمل کثیر اور نوم وغیرہ کے ذریعہ انقطاع ناجائز بھی ہے اور مفسد صلوٰۃ بھی۔ تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کلام، نوم وغیرہ کے بعد ایک رکعت پڑھ کر ماقبل کے وتر کو شفع بنا دیا جائے؟ حالانکہ عمل کثیر کے مفسد صلوٰۃ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لهٰذا ان صحابۂ کرام کا عمل نظر کا بھی خلاف ہے جیسا کہ حضورؐ کے قول و عمل کا خلاف تھا۔ بنابریں ان حضرات کے اس عمل کے ذریعہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

باب جمع السور فی رکعۃ

مذاہب:- ① حضرت عامر شعبی، ابوبکر بن عبدالرحمن، ابو العالیہ وغیرہ کے نزدیک ایک رکعت میں متعدد سورتوں کو جمع کر کے پڑھنا مکروہ ہے۔ ② ائمۂ اربعہ بلکہ جمہور علماء کے نزدیک ایک رکعت میں متعدد سورتوں کو جمع کرنے میں کسی قسم کی کراہت یا قباحت نہیں ہے۔

نظر: فرماتے ہیں کہ رکعت کے اندر سورۂ فاتحہ کے ساتھ دوسرا سورہ ملا کر پڑھا جاتا ہے کما ہو ظاہر۔ تنہا سورۂ فاتحہ کے لئے مستقل ایک رکعت کا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ جیسا کہ سورۂ فاتحہ کے لئے مستقل ایک رکعت کی ضرورت نہیں ہے، ایسا ہی دوسری سورتوں کیلئے بھی مستقل ایک رکعت کی ضرورت نہ ہو۔ بلکہ ایک رکعت کے اندر متعدد سورتوں کو جمع کرنا بلا کراہت جائز ہو، اور یہی ہمارا کہنا ہے۔

باب المفصل هل فيه سجود ام لا؟

سجدۂ تلاوت کے سلسلہ میں چند اختلافات ہیں۔ ۱ سجدۂ تلاوت کا حکم کیا ہے۔
۲ سجدۂ تلاوت کی تعداد کیا ہے؟ ۳ مفصلات میں سجدہ ہے یا نہیں؟

۱ سجدۂ تلاوت کا حکم کیا ہے؟ (۱) امام شافعی، مالک، احمد بن حنبلؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنت ہے۔ البتہ امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر نماز کے اندر ہو تو واجب ہے ورنہ سنت۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمدؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب ہے۔

نظر امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ سجدۂ تلاوت کے عدم وجوب کو ثابت کیا ہے جو کہ ائمہ ثلثہ کا مسلک ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مسافر جب آیت سجدہ کو سواری پر تلاوت کرے، تو سواری پر ہی اشارہ کرنا کافی ہے، نیچے اتر کر زمین پر سجدہ کرنا اس پر ضروری نہیں۔ اور سواری پر اشارہ کا کافی ہو جانا یہ نفل کی صفت ہے نہ کہ فرض (یا واجب) کی۔ چنانچہ فرض (یا واجب) نماز سواری پر ادا نہیں ہوتی۔ اب اگر سجدۂ تلاوت واجب ہوتا تو یہ سواری پر اشارہ کرنے سے ہرگز ادا نہ ہوتا۔ جیسا کہ فرض و واجب نماز سواری پر ادا نہیں ہوتی۔ لہذا سواری پر بذریعہ اشارہ ادا ہو جانا یہ سجدۂ تلاوت کے واجب نہ ہونے کی دلیل ہے۔

۲ سجدۂ تلاوت کی تعداد کیا ہے؟ (۱) امام مالک، عطاء بن ابی رباح، مجاہد وغیرہ کے نزدیک جو شافعی کا قول قدیم ہے۔ پورے قرآن کریم میں کل گیارہ مقامات پر سجدے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک جو چودہ سجدے ہیں ان میں سے مفصلات کے تینوں سجدوں یعنی سورۂ نجم، سورۂ انشقاق اور سورۂ علق کے سجدوں کو یہ حضرات چھوڑ دیتے ہیں۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق پورے قرآن مجید میں کل چودہ سجدے ہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سورۂ حج میں ایک سجدہ اور سورۂ صٓ میں بھی ایک سجدہ ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے ہیں اور سورۂ صٓ میں کوئی سجدہ نہیں۔

(٣) حضرت امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، لیث، ابن وہب، ابن حبیب مالکی وغیرہ کے نزدیک پورے قرآن کریم میں پندرہ مقامات پر سجدے ہیں۔ سورۂ حج میں دو اور باقی [illegible] کی طرح۔

۲ مفصلات میں سجدہ ہے یا نہیں؟ (١) امام مالک، عطاء بن ابی رباح، مجاہدؒ وغیرہ کے نزدیک مفصلات میں کوئی سجدہ نہیں ہے۔ لھذا سورۂ نجم، انشقاق اور علق میں انکے نزدیک سجدہ نہیں ہوگا۔ (٢) امام ابوحنیفہ، شافعی، احمدؒ وغیرہ کے نزدیک مفصلات میں سجدہ ہے۔ لھذا سورۂ نجم، انشقاق اور علق میں سجدہ ہوگا۔

نظر فرماتے ہیں کہ تمام ائمہ کے نزدیک متفقہ طور پر پورے قرآن کریم میں جتنے سجدے ہیں وہ دس ہیں جن کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور پانچ مقامات اختلافی ہیں۔

متفق علیہ دس مقامات

(١) سورۂ اعراف میں — ان الذین عند ربک لا یستکبرون عن عبادتہ ویسبحونہ ولہ یسجدون

(٢) سورۂ رعد میں — وللہ یسجد من فی السموات والارض طوعا وکرھا وظلالھم بالغدو والاٰصال

(٣) سورۂ نحل میں — وللہ یسجد ما فی السموات وما فی الارض من دابۃ والملائکۃ وھم لا یستکبرون۔ یخافون ربھم من فوقھم ویفعلون ما یؤمرون۔

(٤) سورۂ بنی اسرائیل میں — ویخرون للاذقان سجدا ... خشوعا۔

(٥) سورۂ مریم میں — اولئک الذین انعم اللہ علیھم ... خروا سجدا وبکیا۔

(٦) سورۂ حج میں — الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض ... یفعل ما یشاء۔

(٧) سورۂ فرقان میں — واذا قیل لھم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن ..... نفورا۔

(٨) سورۂ نمل میں — الا یسجدوا للہ الذی یخرج الخبء .. ... العرش العظیم۔

(٩) سورۂ الم تنزیل میں — انما یؤمن بآیاتنا الذین اذا ذکروا بھا خروا سجدا ... لا یستکبرون

(١٠) سورۂ حم تنزیل من الرحمن الرحیم میں — امام شافعی، مالکؒ وغیرہ کے نزدیک

موضع سجدہ تعبدون ہے۔ اور احناف کے نزدیک موضع سجدہ وھم لا یسامون ہے۔

مختلف فیہ پانچ مقامات

(۱) سورۂ نجم میں ــــ فاسجدوا للہ واعبدوا
(۲) سورۂ انشقاق میں ـ واذا قرئ علیہم القرآن لا یسجدون۔
(۳) سورۂ علق میں ــــ لا تطعہ واسجد واقترب۔
(۴) سورۂ صٓ میں ــــ قال لقد ظلمک..... فاستغفر ربہ وخر راکعا واناب۔
(۵) سورۂ حج میں ــــ یایہا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا واعبدوا ربکم وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون

توہم دیکھتے ہیں کہ متفق علیہ دس مقامات یہ سب کے سب مواضع خبر ہیں، جن میں سجدہ کی خبر دی گئی ہے۔ ان مقامات میں سے کوئی مقام بھی موضع امر نہیں ہے کہ جس میں سجدہ کا حکم کیا گیا ہو۔ چنانچہ نمبر۱ میں "ولہ یسجدون" نمبر۲ میں "وللہ یسجد من فی السموات والارض۔ نمبر۳ میں "وللہ یسجد ما فی السموات وما فی الارض" نمبر۴ میں "یخرون للاذقان سجدا"، اسی طرح ان دس مقامات میں سے ہر ایک میں سجدہ کی خبر دی جارہی ہے نہ کہ سجدہ کرنے کا حکم کیا جارہا ہے جس سے ہمیں یہ قاعدہ اور اصول مل رہا ہے کہ موضع خبر ہی سجدہ کی جگہ ہے نہ کہ موضع امر۔ کیونکہ جس آیت میں سجدہ کرنے کا حکم دیا جارہا ہے یہ تو موضع تعلیم ہے نہ کہ موضع تعمیل۔ اسلئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی آیات میں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے لیکن ان میں کسی کے نزدیک سجدۂ تلاوت نہیں ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یمریم اقنتی لربک واسجدی" وقولہ تعالیٰ "وکن من الساجدین" جس سے یہ بات بالکل واضح ہو رہی ہے کہ مواضع خبر ہی میں سجدۂ تلاوت ہوگا نہ کہ مواضع امر میں۔

اب ہم اس قاعدہ اور اصول کی بنا پر مختلف فیہ مقامات میں غور کریں گے، تاکہ مقام خبر میں سجدۂ تلاوت کے ثبوت اور مقام امر سے سجدہ تلاوت کی نفی کا حکم لگایا جائے۔

چنانچہ مختلف فیہ مقامات خمسہ میں سے سورۂ انشقاق اور سورۂ صٓ کی یہ آیتیں (اذا قرئ علیہم القرآن لا یسجدون۔ اور خر راکعا واناب) مقام خبر ہونیکی وجہ سے ان پر

سجدۂ تلاوت کا ثبوت ہی اس قاعدہ اور اصول کا تقاضا ہے۔ پس سورۂ انشقاق میں سجدۂ تلاوت کے ثبوت کے بعد اب مطلقا مفصلات سے امام مالکؒ وغیرہ کے سجدۂ تلاوت کا انکار کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اور سورۂ صٓ میں بطریق نظر سجدۂ تلاوت کے ثبوت کے ساتھ ساتھ حضورؐ کے عمل سے بھی اسکا ثبوت مل رہا ہے، جسکو امام طحاویؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے۔ لھذا بطریق اثر و نظر سجدہ کے ثابت ہونے کے بعد اب امام شافعیؒ کا سورۂ صٓ سے سجدۂ تلاوت کا انکار کرنا صحیح نہیں۔

اور مختلف فیہ مقامات خمسہ میں سے باقی تین یعنی سورۂ نجم، علق اور حج کی یہ آیتیں مقام امر ہونیکی وجہ سے ان میں سجدۂ تلاوت کا نہونا ہی اصول کا تقاضا ہے۔ لیکن سورۂ نجم اور سورۂ علق میں چونکہ حضورؐ کا سجدہ کرنا روایا سے ثابت ہے۔ اسلئے نص موجود ہوتے ہوئے اس نظر کا کوئی اعتبار نہوگا۔ بخلاف سورۂ حج کے آخری مقام کے، کیونکہ اس سلسلے میں حضورؐ سے کوئی روایت ثابت نہیں۔ نیز صحابۂ کرام کے عمل بھی مختلف ہیں۔ لھذا جو بات نظر کے موافق ہوگی اسی ہی کو لیجائیگی۔ اور سورۂ حج کے یہ مقام مقام امر ہونیکی وجہ سے بطریق نظر اس میں سجدہ کا نہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لھذا امام شافعیؒ کا اس میں سجدہ کو ثابت کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔

الغرض مذکورہ بیان سے مفصلات اور سورۂ صٓ میں سجدہ کا ہونا، سورۂ حج کے اخیر میں سجدہ کا نہ ہونا، اور یاں حساب پورے قرآن کریم میں سجدوں کی تعداد چودہ ۱۴ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ اور یہی احناف کا مذہب ہے۔

باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعۃ والامام یخطب ھل ینبغی ان یرکع ام لا

جمعہ کے خطبہ کے درمیان اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوئے تو اس کیلئے تحیۃ المسجد کی دو رکعت نماز پڑھنا کیسا ہے؟ تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ خطبۂ جمعہ کے وقت تحیۃ المسجد کے علاوہ ہر قسم کے سنن و نوافل پڑھنا جائز نہیں۔

نیز اس وقت مسجد میں بیٹھنے والے کیلئے بھی تحیۃ المسجد پڑھنے کی ممانعت پر سب متفق ہیں۔
اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں جو خطبہ کے دوران مسجد میں داخل ہو کہ کیا وہ
تحیۃ المسجد پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ (۱) امام شافعی، احمد بن حنبل، اسحاق وغیرہ
کے نزدیک اس کے لئے تحیۃ المسجد کی دو رکعت پڑھنا مستحب ہے۔ لیکن نہایت اختصار کے
ساتھ ہونا چاہئے تاکہ استماعِ خطبہ ہو سکے (۲) امام ابوحنیفہ، مالک، ابویوسف، محمد
وغیرہ کے نزدیک اثنائے خطبہ آنے والے کیلئے تحیۃ المسجد پڑھنا بھی ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جو لوگ امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے مسجد میں موجود ہوں
ان کے لئے خطبہ شروع ہونے کے بعد نماز پڑھنا بالاتفاق ممنوع ہے۔ لھذا جو شخص بوقت خطبہ
مسجد میں داخل ہو اس کیلئے بھی نماز پڑھنا ممنوع ہوگا۔ کیونکہ ہم ایک متفق علیہ اصل اور
ضابطہ یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اوقات جو نماز کیلئے مانع ہوں ان میں پہلے سے مسجد میں موجود
رہنے والے اور ان اوقات کے اندر مسجد میں داخل ہونے والے دونوں کا حکم یکساں اور برابر ہوا
کرتا ہے۔ پس جمعہ کا خطبہ جب موجودین کیلئے مانعِ صلوۃ ہے تو داخلین کیلئے بھی مانعِ صلوٰۃ ہوگا،
لھذا خطبۂ جمعہ کے وقت کسی کیلئے تحیۃ المسجد پڑھنا جائز نہیں ہو سکتا۔

باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکع اولا یرکع؟

اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو دراں حالیکہ فجر کی جماعت شروع ہو گئی، اور اس شخص نے ابتک
فجر کی سنت نہ پڑھی ہو تو کیا وہ سنت فجر پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟
(۱) حضرت امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک جماعت شروع ہونے کے بعد
سنت کی نیت باندھنا جائز نہیں ہے۔ چاہے سنت سے فراغت کے بعد فرض کی دونوں رکعات
ملنے کی امید کیوں نہ ہو۔ لیکن اگر پڑھ لے تو کراہت تحریمی کے ساتھ سنت صحیح ہو جائیگی۔
(۲) امام مالکؒ کے نزدیک جماعت شروع ہونے کے بعد سنت فجر پڑھ سکتا ہے البتہ دو شرطیں
ہیں ۱۔ سنت خارج مسجد میں پڑھے خواہ مسجد بڑی ہو یا چھوٹی ۲۔ سنت کے بعد

دونوں رکعات جماعت کے ساتھ ملنے کی امید ہو (۳۰) امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد رح وغیرہ کے نزدیک اگر ایک رکعت ملنے کی بھی امید ہو تو پڑھ سکتا ہے۔ اگر مسجد چھوٹی ہو تو اندر نہیں پڑھ سکتا بلکہ باہر پڑھے۔ اور اگر مسجد بڑی ہو تو اندر ہی پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ اتصال بالصفوف نہ ہو۔

نظر اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص گھر میں ہو اور فجر کی جماعت شروع ہو گئی۔ اور اسکو جماعت شروع ہونیکا علم بھی ہو جائے تو سنت پڑھنے سے فوت جماعت کا خطرہ نہ ہونے کی صورت میں سکے لئے سنت پڑھ لینا افضل ہے۔ اور تطوع میں سے سنتِ فجر کی تاکید بہت زیادہ آئی ہے، چنانچہ مروی ہے کہ حضور ﷺ سنتِ فجر کی جتنی مواظبت فرماتے تھے اتنی مواظبت اور کسی تطوع کی نہیں فرمایا کرتے تھے۔ نیز آپ کا ارشاد ہے کہ تم ان دو رکعتوں کو مت ترک کرو اگرچہ تم کو گھوڑا روند ڈالے۔ پس جب سنتِ فجر کی اتنی تاکید کی گئی اور جماعت شروع ہونے کے بعد انکو گھر میں پڑھنا بشرطیکہ فوتِ جماعت کا خطرہ نہ ہو بالاتفاق جائز ہے تو مسجد میں پڑھنا بھی جائز ہونا چاہئے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الصلوٰۃ فی اعطان الابل

مذاہب :- (۱) امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی۔ بلکہ امام احمد رح کی ایک روایت کے مطابق نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

(۲) احناف، شوافع، مالکیہ بلکہ جمہور کے نزدیک اونٹوں کے باڑے میں نماز بلا کراہت جائز۔

نظر فرماتے ہیں کہ بکریوں کے باڑے میں نماز کے بلا کراہت جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف ہو گیا اونٹوں کے باڑے کے سلسلے میں۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ اونٹ اور بکری دونوں گوشت کے حکم میں برابر ہیں۔ جیسا کہ بکری کا گوشت پاک ہے۔ ایسا ہی اونٹ کا گوشت بھی پاک ہے۔ اسی طرح دونوں پیشاب کے حکم میں برابر ہیں۔ جن کے نزدیک بکری کا پیشاب پاک ہے، انکے نزدیک اونٹ کا پیشاب بھی پاک ہے۔ اور جن کے نزدیک

بکری کا پیشاب ناپاک ہے ان کے نزدیک اونٹ کا پیشاب بھی ناپاک ہے۔ لھٰذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ یہ دونوں جیساکہ دوسرے احکام میں برابر ہیں ایسا ہی نماز کے حکم میں بھی برابر ہوں، کہ جسطرح بکری کے بارے میں نماز پڑھنا بلاکراہت جائز ہے ایسا ہی اونٹ کے بارے میں بھی یہ بلاکراہت جائز ہو۔

باب الامام یفوتہ صلوٰۃ العید ھل یصلیھا من الغد ام لا ؟

عید الفطر کی نماز چاند کی خبر دیر میں آنیکی وجہ سے یا اور کسی عذر کی بنا پر عید کے دن وقت پر یعنی قبل الزوال اگر نہ پڑھ سکے تو بعد میں قضا کر سکتا ہے یا نہیں ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہو گیا۔ (۱) امام احمد بن حنبل، ابو یوسف، محمدؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک اگر کوئی شخص بلا عذر عید الفطر کی نماز نہ پڑھے تو اسکی کوئی قضا نہیں ہے۔ اور اگر عذر کی وجہ سے سب لوگ مع امام نماز نہ پڑھ سکے تو دوسرے روز قبل الزوال اسکی قضا کر سکتا ہے۔ لیکن دوسرے دن کے بعد نیز عید کے دن بعد الزوال قضا کرنیکی گنجائش نہیں ہے۔ (۲) امام شافعی، مالکؒ وغیرہ کے نزدیک اگر عید کے دن قبل الزوال عید الفطر کی نماز نہ پڑھے خواہ عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، تو اسکے بعد قضا کرنیکی بالکل کوئی گنجائش نہیں ہے۔ امام طحاویؒ کا رجحان بھی اس قول کیطرف ہے، چنانچہ آپنے اپنی نظر کے ذریعہ اس قول ہی ثابت کرنیکی کوشش کی ہے۔ نیز امام طحاویؒ نے اس قول کو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ لیکن ابو حنیفہؒ کا یہ قول کہیں نہیں ملتا کہ عذر کے باوجود یوم ثانی میں قضا جائز نہیں ہے بلکہ کتب حنفیہ میں مطلقاً احناف کا مسلک یہی منقول ہے کہ عذر کی صورت میں عید الفطر کی نماز یوم ثانی میں قضا کر سکتا ہے۔ لھٰذا امام ابو حنیفہؒ کی طرف امام طحاویؒ کا یہ نسبت کرنا کتب حنفیہ کا خلاف ہے۔ البتہ ہو سکتا ہے کہ امام صاحب سے

مطلقاً عدم جواز کی کوئی روایت طحاویؒ کو پہونچی ہوئی ہو جسکی بنا پر انہوں نے یہ نسبت کردی۔ چنانچہ باب کے اخیر میں امام طحاویؒ کا یہ کہنا کہ۔ وہو قول ابی حنیفۃ فیما رواہ عنہ بعض الناس" اسی ہی کیطرف مشیر ہے۔ واللہ اعلم۔

نظر فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ "صلوٰۃ" دو قسم پر ہیں۔

۱. صلوٰۃ دھریہ جو ہر زمانہ میں ہمیشہ پڑھی جاتی ہے۔ اس کا وقت اوقات ممنوعہ کے علاوہ سب ہیں۔ لھذا اگر وہ اصل وقت سے فوت ہو جائے تو اوقات ممنوعہ کے علاوہ ہر وقت قضا کرنا جائز ہے جیسے صلوات خمسہ۔

۲. صلوٰۃ مقیدہ بوقت مخصوص، جو ہمیشہ ہر روز نہیں پڑھی جاتی۔ بلکہ انکے گئے مخصوص وقت ہیں۔ جسکے علاوہ اور کسی وقت میں انکا پڑھنا جائز نہیں۔ لھذا اگر وقت نکل جائے تو اسی روز وقت نکلنے کے بعد یا اسکے بعد کسی دوسرے روز انکی قضا جائز نہیں ہے۔ جیسے جمعہ کی نماز۔ چنانچہ اگر اسکو جمعہ کے دن اپنے وقت پر نہ پڑھ سکے تو وقت نکلنے کے بعد اسی جمعہ ہی کے دن ایسا ہی اسکے بعد والے دوسرے کسی دن اسکی قضا نہیں کرسکتا۔

اب مذکورہ دونوں قسم نمازوں کے متعلق غور کرنے سے ہمارے سامنے ایک اصول اور ضابطہ یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ ۔ جو نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے اور اس دن کے باقی حصے میں انکی قضا جائز نہ ہو تو اس دن کے بعد والے کسی دوسرے دن میں بھی اسکا قضا کرنا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ صلوٰۃ جمعہ سے یہ بات واضح ہے کیونکہ زوال شمس سے لیکر دخول عصر تک اگر اسکو نہ پڑھی جائے تو نہ اس دن کے باقی حصے میں اسکی قضا جائز ہے۔ اور نہ اسکے بعد والے کسی اور دن۔ اور جو نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے، اور اسی دن کے باقی حصے میں اسکی قضا جائز ہو تو اس دن کے بعد دوسرے کسی دن میں بھی اس کا قضا کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ نماز پنجگانہ۔

چنانچہ اگر ان میں سے کوئی نماز اپنے وقت سے فوت ہوجائے تو اس دن کے باقی حصے میں نیز اسکے بعد دوسرے اور کسی دن میں بھی انکی قضا جائز ہے۔ اور یہ تمام باتیں متفق علیہ ہیں جن میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اب عید الفطر کی نماز کو دیکھنا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ نماز ہمیشہ نہیں پڑھی جاتی، بلکہ اسکے لئے ایک مخصوص وقت ہے۔ یعنی شوال کی پہلی تاریخ ابیضاض شمس سے لیکر زوالِ شمس تک۔ اب اگر اصل وقت یعنی زوالِ شمس کے پہلے پہلے یہ نماز نہ پڑھ سکے تو بعد الزوال دن کے باقی حصے میں اسکی قضا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ لھذا اوپر میں ذکر کیا ہوا اصول کی بنا پر اسکی قضا اس دن کے بعد دوسرے اور کسی دن بھی جائز نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ اصل وقت فوت ہوجانے کے بعد جس نماز کی قضا اس دن کے باقی حصے میں جائز نہیں ہوتی اس نماز کی قضا بعد والے کسی دن (یوم ثانی یا ثالث ....) میں بھی جائز نہیں ہوا کرتی۔ بناءً علیہ عید الفطر کی قضا یوم اول کے بقیہ حصہ کے مانند یوم ثانی یا ثالث میں بھی جائز نہیں ہوگی۔

فائدہ اگر عذر کی وجہ سے عید الفطر کی نماز نہ پڑھی جائے تو صرف یوم ثانی میں اسکی قضا کیجا سکتی ہے۔ یہی احناف کا مذہب ہے۔ اگرچہ یہ بات مذکورہ ضابطہ کا خلاف ہے لیکن اسکے جواز کے سلسلے میں صریح حدیث وارد ہوئی ہے۔ لہذا حدیث صریح کے مقابلے میں امام طحاویؒ کی یہ نظر قابل اعتبار نہیں ہے۔

بَابُ الصَّلٰوۃِ فِی الْکَعْبَۃ

خانۂ کعبہ کے اندر نفل نماز پڑھنا بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ فرض کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔ (۱) امام مالکؒ اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک فرض نماز کعبہ کے اندر پڑھنا جائز نہیں۔ کیونکہ کعبہ کیطرف متوجہ ہوکر نماز پڑھنے کا حکم ہے۔ حیث قال تعالیٰ: فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ۔ اور اندر پڑھنے کی صورت میں کعبہ کے

بعض حصے کو پیٹھ دینا ہوتا ہے۔ (۲) امام ابوحنیفہ، شافعی، ابو یوسف، محمد رح بلکہ جمہور کے نزدیک کعبہ کے اندر نفل کی طرح فرض نماز پڑھنا بھی جائز ہے۔

نظر امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ کعبہ کے اندر فرض نماز سے منع کرنے والے حضرات اس لئے منع کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں پورے خانہ کعبہ قبلہ ہے۔ لھذا بوقت نماز پورے خانہ کعبہ کا استقبال ضروری ہے۔ اور اندر نماز پڑھنے کی صورت میں کعبہ کے بعض حصے کا استقبال ہوتا ہے اور دوسرے بعض کا استدبار اور کعبہ کیطرف استدبار یعنی پیٹھ دینے کی صورت میں نماز نہیں ہوسکتی۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ استدلال صحیح نہیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پورے قبلہ کو اپنے پیچھے کی طرف کرے یا اپنی دائیں یا بائیں جانب رکھے تو بالاتفاق اسکی نماز صحیح نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کے خارج میں کعبہ کے بعض حصے کی طرف نماز پڑھے، اور پورے کعبہ کا استقبال نہ کرے تو بالاتفاق اسکی نماز ہوجائیگی۔ حالانکہ اس نے مذکورہ صورت میں تمام جہات کا استقبال نہیں کیا۔ کیونکہ اس نے کعبہ کے جس حصے کا استقبال کیا اس کے دائیں اور بائیں جانب کا حصہ استقبال سے رہ گیا۔ نیز شریعت نے کعبہ کے ہر جزء اور ہر جہت کے استقبال کا مکلف بھی نہیں بنایا۔ بلکہ کسی ایک جزء یا کسی ایک جہت کے استقبال ہی کو صحت صلوٰۃ کیلئے کافی قرار دیا۔ تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص خانہ کعبہ کے اندر بعض کعبہ کا استقبال کرے اور بعض حصہ اسکے پیچھے کیطرف رہ جائے تو اسکی نماز بھی اس شخص کیطرح صحیح ہوجائیگی جس نے خارج کعبہ، کعبہ کے بعض حصہ اور بعض جہت کو سامنے اور دوسرے بعض کو دائیں اور بائیں جانب رکھکر نماز پڑھی ہے۔ لھذا کعبہ کے اندر فرض نماز کے عدم جواز پر انکی پیش کردہ عقلی دلیل درست نہیں ہے، بلکہ داخل کعبہ فرض و نفل ہر قسم نماز کا جواز ہی نظر کا تقاضا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ صَلّٰی خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَہٗ

مذاہب:- ① امام احمد بن حنبل، اسحٰق بن راہویہ، اہل ظاہر وغیرہ کے نزدیک جماعت کی حالت میں صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہوکر نماز پڑھنے سے نماز بالکل باطل ہوجائیگی۔

② امام ابوحنیفہ، شافعی، مالکؒ بلکہ جمہور کے نزدیک صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد و باطل نہیں ہوگی البتہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جو شخص صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھ رہا ہے اسکی نماز کا صحیح ہوجانا ہی نظر کا تقاضا ہے۔ کیونکہ جو شخص امام کے پیچھے کسی صف میں نماز شروع کرے اور اسکے سامنے والے صف میں بالکل اسکے برابر ایک آدمی کی جگہ خالی ہوجائے تو بالاتفاق اس شخص کے لئے آگے چل کر اس جگہ میں کھڑا ہونا جائز ہے۔ اس سے اسکی نماز فاسد نہیں ہوگی تو اپنے صف چھوڑکر سامنے کے صف میں پہونچنے والا یہ شخص دونوں صف کے درمیان جس جگہ سے چلیگا یہ جگہ غیر صف ہے جو صف میں شامل نہیں بلکہ صف سے باہر اور خارج ہے۔ تو نمازی کا اس غیر صف میں ہونا اگرچہ بالکل تھوڑا سا وقت کیلئے کیوں نہو اسکی نماز فاسد نہیں کرتا۔ تو اگر غیر صف میں ہونا مفسدِ صلوٰۃ ہوتا تو ضرور اس شخص کی نماز صحیح نہ ہوتی۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص بحالتِ نماز کسی ناپاک جگہ پر کھڑا ہوجائے اگرچہ تھوڑا سا وقت کے لئے کیوں نہو تو اسکی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ **الغرض** جب اس شخص کے لئے اپنے صف چھوڑکر آگے بڑھنے کی صورت میں ما بین الصفین غیر صف میں ہونا مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔ تو وہ شخص جو صف کے پیچھے تنہا غیر صف میں نماز پڑھ رہا ہے اسکا یہ غیر صف میں ہونا بھی مفسدِ صلوٰۃ نہ ہونا چاہئے، یہی نظر کا تقاضا ہے۔

بَابُ الرَّجُلِ یَدْخُلُ فِیْ صَلٰوۃِ الْغَدَاۃِ فَیُصَلِّیْ مِنْھَا رَکْعَۃً ثُمَّ تَطْلُعُ الشَّمْسُ

مذاہب:- اگر کوئی شخص فجر کی نماز شروع کرے اور ابھی ایک ہی رکعت پڑھ سکا

کہ سورج طلوع ہو گیا تو یہ شخص دوسری رکعت پڑھکر نماز پوری کریگا یا طلوعِ شمس کی وجہ سے اسکی نماز فاسد ہو جائیگی ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہو گیا۔

① حضرت امام شافعی، مالک، احمد بن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک ایسے شخص دوسری رکعت پڑھکر اسی حالت میں نماز پوری کریگا، طلوعِ شمس کیوجہ سے اسکی نماز فاسد نہیں ہوگی

② امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمدؒ وغیرہ کے نزدیک نماز کے درمیان سورج طلوع ہونیکی وجہ سے اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔

آئمہ ثلاثہ کا ایک استدلال اور اسکی تحقیق

آئمہ ثلاثہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " مَن ادرک مِن صلوٰۃ الغداۃ رکعۃً قبل ان تطلع الشمس فلیصلِّ الیھا اخریٰ " سے استدلال کیا ہے کہ حضورؐ نے صراحۃً فرمایا ہے کہ طلوعِ شمس کے بعد دوسری رکعت پڑھکر نماز کو مکمل کرلی جائے۔ امام طحاویؒ نے انکے استدلال کو رد کرنیکیلئے یہ جواب دیا ہے کہ حضورؐ نے طلوع، غروب اور استوائے شمس ان تین اوقات میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ حیث روی عن عبد اللہ (ای ابن مسعود) انہ قال ۔کنا نُنھیٰ عن الصلوٰۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا ونصف النھار۔ تو ہوسکتا ہے کہ آئمہ ثلٰثہ کی یہ روایت " من ادرک من صلوٰۃ الغداۃ رکعۃً الخ "، اوقاتِ ثلٰثہ کی ممانعت کی حدیث سے پہلے وارد ہوئی ہو اور اس ممانعت کی حدیث کی وجہ سے یہ اباحت منسوخ ہوگئی ہو۔ اب ائمہ ثلاثہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اوقاتِ ثلٰثہ میں نماز پڑھنے سے ممانعت کی جو حدیث یہ نوافل کے حق میں ہے، فرائض کے حق میں نہیں۔ لھذا عند طلوع الشمس نفل نماز ممنوع ہوسکتی ہے نہ کہ فرض۔ جیساکہ حضورؐ نے فجر کے بعد طلوعِ شمس تک اور عصر کے بعد غروبِ شمس تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہ ممانعت بالاتفاق نوافل کے حق میں ہے۔ فرائض کے حق میں نہیں۔ تو ان دونوں اوقات میں جیساکہ فرض پڑھنا ممنوع نہیں ہے ایسا ہی اوپر کے اوقاتِ ثلٰثہ میں بھی فرض پڑھنا ممنوع نہیں

ہوگا۔ لھذا نمازِ فجر کے درمیان طلوع شمس یہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہو سکتا کیونکہ نمازِ فجر تو فرض ہے نہ کہ نفل۔ امام طحاویؒ نے اسکا یہ **جواب** دیا کہ اوقاتِ ثلٰثہ کی ممانعت کو نوافل کے ساتھ مخصوص کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ اس میں فرائض بھی داخل ہیں۔ کیونکہ حضورؐ نے طلوعِ شمس کے وقت فرض نماز بھی نہیں پڑھی۔ چنانچہ لیلۃ التعریس میں حضورؐ اور تمام صحابہ کرامؓ سو رہے تھے یہاں تک کہ سورج طلوع ہوگیا۔ اور حرارتِ شمس کی وجہ سے یہ حضرات بیدار ہوئے اور فوراً وضو کر کے نماز کیلئے تیار ہوگئے۔ لیکن حضورؐ نے اس وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا، اور آپ اس جگہ سے روانہ ہوگئے یہانتک کہ جب سورج بلند ہوا تو رُک کر فجر کی نماز باجماعت ادا فرمائی۔ تو حضورؐ نے نمازِ فجر کو تاخیر کی اور طلوعِ شمس کے وقت اسکو پڑھنے سے آپ باز رہے۔ حالانکہ خود آپ کا ارشاد ہے "مَنْ نَسِیَ صَلٰوۃً اَوْ نَامَ عَنْھَا فلیصلّھا اذا ذکرہا" کہ اگر بھولے سے یا نیند کی وجہ سے نماز نہ پڑھی جائے تو یاد ہوتے ہی فوراً پڑھ لی جائے۔ لھذا معلوم ہوا کہ اوقاتِ ثلٰثہ کی ممانعت میں فرائض بھی داخل ہیں ورنہ آپ لیلۃ التعریس کے اس واقعہ میں نیند سے بیدار ہوتے ہی نماز ادا فرماتے۔ طلوعِ شمس اسے مانع نہ بن سکتا۔ مذکورہ تقریر کو ذہن نشین کرنے کے بعد آپ اس مسئلہ پر امام طحاویؒ کی نظر ملاحظہ کیجئے۔

نظر فرماتے ہیں کہ طلوعِ شمس تک کا وقت ایسا وقت ہے جس میں ایک عبادت یعنی نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا۔ اب ہمیں دوسرے اوقاتِ ممنوعہ کے بارے میں غور کر کے دیکھنا چاہئے کہ آیا یہ صرف نوافل کے حق میں ہیں یا اسمیں فرائض بھی شامل ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے سے ممانعت آئی ہے، اور اس میں فرائض و نوافل سب شامل ہیں۔ جیسا کہ ان ایام میں نفل روزہ رکھنا ممنوع ہے ایسا ہی بالاتفاق فرض روزہ رکھنا بھی ممنوع ہے۔ لھذا اوقاتِ ممنوعہ عن الصیام میں جسطرح فرض اور نفل روزہ دونوں ممنوع ہیں ایسا ہی اوقاتِ ممنوعہ عن الصلوٰۃ

میں بھی فرض اور نفل دونوں قسم نماز ممنوع ہوگی ۔ بناءً علیہ طلوعِ شمس کے وقت فرائض ونوافل سب ممنوع ہونگے ۔ صرف نوافل کو ممانعت کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہوگا ۔

اَب بعد العصر سے غروبِ شمس تک اور بعد الفجر سے طلوعِ شمس تک کے اوقات کی ممانعت صرف نوافل کے ساتھ مخصوص رہنا اور اس میں فرائض کا داخل نہ ہونا، تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت وقت کی وجہ سے نہیں بلکہ نماز کی وجہ سے ہے ۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعد العصر سے غروب تک کے وقت میں فرض نماز مثلاً عصر ہی کی نماز اگر اب تک نہ پڑھی ہو تو پورے وقت میں سے کسی ایک حصہ میں پڑھ سکتا ہے ۔ ایسا ہی دوسری کسی فرض نماز کی قضا بھی کر سکتا ہے ۔ اسی طرح بعد الفجر سے طلوعِ شمس تک کے وقت میں فرض نماز مثلاً فجر ہی کی نماز اگر اب تک نہ پڑھی ہو، یا دوسری کسی فرض نماز جو فوت ہوگئی اس وقت کے کسی بھی حصہ میں پڑھ سکتا ہے ۔ اَب ان دونوں اوقات میں فرض نماز کا بالاتفاق ممنوع نہ ہونا اس بات پر دلیل ہے کہ ان اوقات کی ممانعت وقت کی وجہ سے نہیں کہ فی نفسہٖ ان اوقات میں کوئی قباحت ہو، بلکہ یہ ممانعت نماز کی وجہ سے ہے ۔ ورنہ ان میں فرض نماز جائز نہ ہوسکتی ۔ فلہٰذا جب یہ ممانعت نماز ہی کی وجہ سے ہے اور یہ نماز یعنی فجر وعصر از قبیل فرائض ہیں لہٰذا یہ اپنی ہمجنس نماز فرائض کے لئے مانع نہیں بن سکتی، بلکہ ایسی نماز کیلئے مانع ہونگی جو انکے ہمجنس نہیں ہے یعنی نوافل کیلئے ۔

الغرض ان دونوں اوقات کی ممانعت جب نماز کی وجہ سے ہے اور پہلے ذکر کردہ اوقات ثلٰثہ کی ممانعت وقت کی وجہ سے ۔ لھٰذا ان اوقاتِ ثلٰثہ کو ان دونوں وقتوں پر قیاس کرکے انکی ممانعت کو نوافل کے ساتھ خاص کردینا، اور طلوعِ شمس کے وقت نمازِ فجر کو پوری کرنیکی اجازت دینا صحیح نہیں ہوسکتا ۔ اور یہی ہمارا کہنا ہے ۔

باب صلوٰۃ الصحیح خلف المریض

مذاہب :۔ اگر کوئی شخص عذر کی بنا پر بیٹھ کر نماز پڑھے تو صحیح اور تندرست لوگوں کے لئے اسکے پیچھے اقتدا صحیح ہے یا نہیں ؟ اگر صحیح ہے تو مقتدی کھڑے ہوکر اقتداء کرے یا بیٹھ کر ؟ (۱) امام مالک، محمد بن الحسنؒ وغیرہ کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے تندرست آدمی کی اقتدا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اسکے لئے ضروری ہے کہ کسی تندرست امام تلاش کرے۔ اگر نہ ملے تو منفرداً پڑھ لے ۔ جمہور کے نزدیک اقتدا صحیح ہے البتہ کیفیت میں اختلاف ہے۔ (۲) امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر اقتدا ضروری ہے، کھڑے ہوکر اقتدا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر نماز کے درمیان امام بیٹھ جائے تو اس صورت میں مقتدی کو بیٹھنا ضروری نہیں بلکہ کھڑا ہی رہے۔ (۳) امام ابوحنیفہ، شافعی، ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کو عذر نہ ہونے کی صورت میں کھڑا ہو کر اقتدا کرنا ضروری ہے، بیٹھ کر اقتداء صحیح نہیں۔

نظر فرماتے ہیں کہ ایک اجماعی اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ مقتدی کا امام کے ساتھ نماز میں داخل ہونے نے کبھی مقتدی پر ایسا فرض کو لازم کرتا ہے جو فرض اس مقتدی پر امام کے ساتھ نماز میں داخل ہونے سے پہلے نہیں تھا۔ لیکن کبھی ایسے فرض کو ساقط نہیں کرتا جو امام کے ساتھ نماز میں داخل ہونے سے پہلے اس پر لازم تھا۔ مثلاً مسافر شخص جب مقیم امام کے پیچھے اقتدا کرے تو اس پر چار رکعات پوری کرنی ہوتی ہے، حالانکہ اقتدا سے پہلے اس پر چار رکعات نہیں بلکہ صرف دو رکعات تھیں۔ اور جب مقیم شخص کسی مسافر امام کی اقتدا کرے تو مقیم کی چار رکعات میں کمی نہیں آتی بلکہ اقتداء کے پہلے اس پر جیسا کہ چار رکعات فرض تھیں، اقتداء کے بعد بھی وہی چار رکعات باقی رہتی ہیں۔ امام کی فراغت

کے بعد کھڑے ہو کر اپنی بقیہ نماز پوری کرنی لازم ہوتی۔

لھذا جب یہی ضابطہ ہے کہ مقتدی پر اقتدا کی وجہ سے کوئی زائد فرض لازم ہو سکتا ہے مگر مقتدی سے ایسا کوئی فرض ساقط نہیں ہو سکتا جو اس پہ اقتدا سے پہلے لازم تھا۔ تو اس ضابطہ پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ صحیح درست آدمی پر جب قیام فرض ہے تو معذور قاعد امام کی اقتدا کی وجہ سے مقتدی کا یہ فرض قیام ساقط نہیں ہو سکتا۔

اِشکال اصولِ مذکور پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ غلام پر جمعہ کی نماز فرض نہیں بلکہ اس پہ چار رکعات نمازِ ظہر فرض ہے۔ اب۔ غلام جب جمعہ کے امام کی اقتدا کرتا ہے تو اسکیلئے کافی ہو جاتا اور اس کے اوپر سے نمازِ ظہر ساقط ہو جاتی ہے جو اس پر پہلے واجب تھی۔ تو معلوم ہوا کہ بعض فرض ایسے بھی ہیں جو اقتدا کے سبب آدمی سے ساقط ہو جاتا ہے۔ تو ایسا ہی ہم کہیں گے کہ تندرست آدمی پر جو قیام فرض تھا وہ فرض قاعد امام کی اقتدا کرنے سے ساقط ہو جائے گا۔ لہذا آپ کا بیان کردہ اصول اور اس پر مبنی آپ کا دعوی کچھ بھی ٹھیک نہیں رہتا۔

جواب اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ اشکال ہمارا بیان کردہ اصول کو موکد و مضبوط ہی کر رہا ہے چہ جائیکہ اسکو توڑ ڈالے۔ کیونکہ غلام پر جمعہ کی نماز فرض نہیں تھی۔ لیکن جب اس نے امام کی اقتدا کی تو فورًا اس پر وہی چیز فرض ہو گئی جو امام پر فرض ہے یعنی نمازِ جمعہ۔ اور ہم نے یہی اصول بیان کیا تھا کہ جو چیز مقتدی پر پہلے سے فرض نہیں ہوتی وہ اقتداء کیوجہ سے فرض ہو سکتی ہے۔ لیکن جو چیز مقتدی پر پہلے سے فرض ہے وہ اقتدا کیوجہ سے ساقط نہیں ہو سکتی۔ اب یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ غلام کی اس اقتدا کی وجہ سے نمازِ ظہر اس سے ساقط ہو جاتی ہے جو اقتدا کے پہلے اس پر لازم تھی تو اس شبہ کا دفعیہ اس طرح ہے کہ امام کی اقتدا کرتے ہی اس غلام پر نمازِ جمعہ فرض ہو گئی، اور نمازِ جمعہ یہ ظہر کا بدل ہے۔ اب بدل کے پائے جانیکی وجہ سے مبدل عنہ ساقط ہو گیا، نہ کہ اقتداء کی وجہ سے۔ جیسا کہ مسافر پر

نمازِ جمعہ فرض نہیں لیکن اقتدا کی وجہ سے اس پر یہ فرض ہو جاتی ہے ۔ اور جب نمازِ جمعہ فرض ہو گئی جو کہ ظہر کا بدلہ ہے تو اس وجودِ بدل کی وجہ سے مبدل عنہ یعنی نمازِ ظہر اس سے ساقط ہو جاتی ہے ۔ **الغرض** یہاں سقوطِ ظہر یہ اقتداء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اسکے بدل نماز جمعہ کے وجود کی وجہ سے ۔ لہذا ہمارا اصول اور اس پر مبنی ہمارا دعویٰ کہ قاعد کی اقتدا کی وجہ سے تندرست آدمی کا فرض قیام ساقط نہیں ہو سکتا ،، دونوں اپنی جگہ بالکل درست ہیں ۔

باب الرجل يصلي الفريضة خلف من يصلي تطوعا

مذاہب :۔ جو شخص نفل نماز پڑھ رہا ہے اس کے پیچھے فرض پڑھنے والا کا اقتداء کرنا صحیح نہیں ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہو گیا ۔ (۱) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتدا کرنا صحیح ہے اور یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے ۔ (۲) احناف، مالکیہ کے نزدیک نیز امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتدا کرنا صحیح نہیں ہے ۔

نظر فرماتے ہیں کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز کے ضمن میں داخل، اور صحت وفساد میں امام کی نماز کے تابع ہوا کرتی ہے ۔ یہی نظر صحیح کا تقاضا ہے ۔ چنانچہ اگر امام کو سہو ہو جائے تو مقتدیوں پر بھی امام کے ساتھ ساتھ سجدۂ سہو لازم ہو جاتا ہے اور اگر مقتدیوں سے سہو ہو جائے اور امام سے سہو نہ ہو تو نہ امام پر سجدۂ سہو لازم آتا ہے نہ مقتدیوں پر ۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ مقتدیوں کی نماز امام کی نماز کے ضمن میں داخل اور امام کی نماز کے تابع ہوتی ہے ۔ لہذا مقتدیوں کی نماز، امام کی نماز کے خلاف نہیں ہو سکتی ۔ **اشکال** اب یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل پڑھنے والے کی اقتداء بالاتفاق صحیح ہے ۔ حالانکہ اس صورت میں مقتدی کی نماز امام کی نماز کا خلاف ہے ۔ تو جیسا کہ مفترض کے پیچھے متنفل کی اقتدا صحیح ہے

ایسا ہی متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدا بھی صحیح ہونی چاہئے۔ **جواب** اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفل نماز کا سبب یہ فرض نماز کے سبب کا بعض اور جزء ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ نفل نماز محض دخول فی الصلوٰۃ کی وجہ سے صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ یہاں نفل یا فرض کچھ بھی نیت نہ ہو۔ لیکن فرض نماز صحیح ہونیکے لئے صرف دخول فی الصلوٰۃ کافی نہیں بلکہ اسکے ساتھ ساتھ فرض کی نیت کرنا بھی ضروری ہے۔ تو معلوم ہوا کہ فرض نماز کیلئے نفل کے سبب کے ساتھ ساتھ زائد سبب کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا اگر پڑھنے والا شخص کسی مفترض کی اقتدا کرے تو اس نے ایسے امام کی اقتدا کی جو تمام اسباب کو شامل رکھنے والا ہے۔ یعنی امام کے اندر دخول فی الصلوٰۃ اور نیت فرض دو سبب موجود ہیں۔ اور نفل پڑھنے والے کیلئے صرف دخول فی الصلوٰۃ ہی کافی ہے۔ لہٰذا مفترض امام کی نماز اس متنفل کی نماز کو شامل رکھنے والی ہوگی، اور اگر فرض پڑھنے والا شخص کسی متنفل کی اقتدا کرے تو اس نے ایسے امام کی اقتدا کی ہے جس کے اندر صرف "دخول فی الصلوٰۃ" موجود ہے۔ اور اس مقتدی کیلئے دخول فی الصلوٰۃ کے ساتھ ساتھ "نیت فرض" میں بھی امام کی ضرورت ہے۔ لہٰذا اس صورت میں مقتدی کو اگرچہ "دخول فی الصلوٰۃ" کے حق میں امام مل گیا ہے لیکن اسکو "نیت فرض" کے حق میں کوئی امام نہیں ملا۔ اس لئے متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدا صحیح نہیں ہو سکتی۔

بَابُ صَلوٰۃِ المُسَافِر

مذاہب :۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سفر کی وجہ سے دو رکعت اور تین رکعت والی نمازیں قصر نہیں ہوتا۔ نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ چار رکعت والی نمازیں سفر کی وجہ سے قصر جائز ہے۔ لیکن اختلاف ہو گیا کہ آیا یہ قصر عزیمت ہے یا رخصت؟

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے۔ اور تمام عزیمت۔ اور یہی امام مالکؒ احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک بعض جگہ قصر افضل ہے اور بعض جگہ اتمام۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ وغیرہ کے نزدیک قصر عزیمت اور واجب ہے۔ لہذا اسکو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ اور یہ امام مالکؒ احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے۔ اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بحالت سفر چار رکعات پڑھ لے اور قعدہ اولیٰ نہ کرے تو شوافع کے نزدیک اسکی نماز جائز ہو جائیگی۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ نماز نہیں ہوگی کیونکہ دو رکعت پر بیٹھنا اس پر فرض تھا جس کو اس نے ترک کر دیا۔ دو رکعت پر بیٹھنے کا فرض ہونا اس لئے ہے کہ وہ تو مسافر کے حق میں قعدہ اولیٰ نہیں بلکہ قعدہ اخیرہ ہے جو کہ نماز کے فرائض میں سے ہے۔ امام طحاویؒ نے احناف کے قول ہی کو اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ یہ متفق علیہ بات ہے کہ جس پر کوئی نماز فرض ہو۔ اسکے لئے اس نماز کو اسکی اصلی کیفیت پر ادا کرنا ضروری ہے۔ اسکی مقدار میں کمی یا زیادتی کرنا بالکل جائز نہیں۔ اگر چار رکعت فرض ہیں تو چار، اور اگر دو رکعت فرض ہیں تو دو رکعت ہی پڑھنا لازم ہے، کمی یا بیشی کرنیکا اسکو حق نہیں۔ نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ جس نماز کی ادائگی میں اختیار دیا گیا کہ اگر چاہے تو ادا کرے اور اگر چاہے تو ادا نہ کرے۔ ایسی نماز فرض نہیں بلکہ نفل ہے۔ ادھر مسافر کے لئے دو رکعت ادا کرنا بالاتفاق لازم اور ضروری ہے۔ اور دو رکعت کے بعد زائد دو رکعت کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ بعض اسے منع کرتے ہیں اور بعض اختیار دیتے ہیں کہ اگر چاہے تو باقی دو رکعت بھی پڑھ لے تو معلوم ہوا کہ مسافر پر بالاتفاق صرف دو رکعت ہی فرض ہیں۔ اسے زائد فرض نہیں۔ ورنہ اگر زائد دو رکعات بھی فرض ہوتیں تو انکے پڑھنے اور نہ پڑھنے میں مسافر کو اختیار نہ ہوتا۔ مسافر کو اختیار ہونا ہی ان زائد رکعتوں کے فرض نہ ہونیکی دلیل ہے۔

الغرض جن حضرات قصر کو رخصت قرار دے کر اتمام کی اجازت دیتے ہیں اُن کے نزدیک بھی مسافر پر درحقیقت فرض صرف دو رکعات ہی ہیں نہ کہ اسے زائد اور جن نمازوں میں مسافر کا فرض دو رکعات ہیں ان نمازوں میں مقیم کا فرض چار رکعات ہیں

توجس طرح مقیم کیلئے سلام سے پہلے اپنی چار رکعات پر اضافہ کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح مسافر کیلئے بھی اپنی دو رکعات پر بغیر سلام کے اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہی نظر کا تقاضہ۔ کیونکہ فرض کی مقدار میں کمی یا زیادتی کرنیکا مصلی کو اختیار نہیں ہے۔

چونکہ بعض حضرات قصر کو سفر کی بعض حالت کیساتھ مخصوص کر لیتے ہیں۔ اس لئے ان کے مقابلے میں امام طحاویؒ نے اس بات پر بھی اپنی ایک نظر پیش کی ہے کہ سفر مطلقاً موجب قصر ہے۔ خواہ سفر طاعت ہو یا سفر معصیت۔ خواہ مسافر کے ساتھ زاد سفر ہو یا نہ ہو، خواہ مسافر حالت سیر میں ہو یا کسی جگہ ٹھہرنے کی حالت میں ہو بشرطیکہ اسکا یہ ٹھہرنا سفر کے حکم سے نکالنے والا نہ ہو، خواہ یہ مسافر کسی شہر میں ہو یا غیر شہر میں۔ **الغرض** رباعیہ نماز میں قصر کرنیکا حکم مطلقاً سفر کی وجہ سے ہے، مطلق سفر ہی علت اور موجب قصر ہے جس پر امام طحاویؒ نے اپنی نظر قائم کی ہے۔

سفر کا مطلقاً موجب قصر ہونے پر نظر طحاوی

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ مقیم پر ہر حالت میں اتمام لازم ہے، خواہ وہ مقیم طاعت میں ہو یا معصیت میں یا اور کسی حالت میں، شہر کے اندر ہو یا باہر ٹھہرنے کی حالت میں ہو یا سیر کی حالت میں الغرض اس پر اتمام صلوٰۃ کا حکم مطلق اقامت کی وجہ سے ہے، تو اتمام کی علت جیسا کہ مطلق اقامت ہے، ایسا ہی قصر کی علت بھی مطلق سفر ہی ہوگی۔ لہٰذا قصر کو سفر کی بعض حالت کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ جسطرح مقیم پر ہر حال میں اتمام لازم ہے ایسا ہی مسافر پر ہر حال میں قصر لازم ہوگا۔

باب الوتر هل يصلى فى السفر على الراحلة ام لا

مذاہب:- بحالت سفر سواری پر نفل نماز پڑھنا بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن نماز وتر کے سلسلے میں اختلاف ہوگیا (۱) حضرت امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ وغیرہ کے نزدیک چونکہ نماز وتر سنت ہے، اسلئے ان کے نزدیک صلوٰۃ نافلہ کے مانند بحالت سفر

اسکو سواری پر اشارہ سے پڑھ لینا جائز ہے۔ (۲) امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد وغیرہ کے نزدیک چونکہ نماز وتر واجب ہے۔ اسلئے انکے نزدیک اسکو سواری پر ادا کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ فرض نمازوں کا حال ہے۔ بلکہ سواری سے اتر کر ادا کرنا پڑیگا۔

نظر فرماتے ہیں کہ سب کا اتفاق ہے کہ۔ قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بیٹھکر، ایسا ہی سواری سے اترنے اور قیام کرنے پر قادر ہوتے ہوئے سواری ہی پر رہ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن فرض نماز پڑھنا جائز نہیں۔ یہاں غور کرنیکی بات یہ ہے کہ جو نماز قیام پر قدرت ہونے کے باوجود بیٹھکر پڑھنا جائز ہے اسکو سواری پر پڑھنا بھی جائز ہے۔ جیسا کہ نفل نماز۔ اور جو نماز قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بیٹھکر پڑھنا جائز نہیں ہے اسکو سواری پر پڑھنا بھی جائز نہیں جیسے فرض نماز۔ یہی اصول اور قاعدہ ہے۔

اب نماز وتر کو دیکھئے کہ قیام پر قدرت ہوتے ہوئے اسکو بیٹھکر پڑھنا بالاتفاق ناجائز ہے پس جو نماز قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بیٹھکر پڑھنا جائز نہیں ہوتی اسکو سواری پر پڑھنا بھی جائز نہیں ہوتا (کما مرّ) لهٰذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ نمازِ وتر کو سواری پر پڑھنا جائز نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

باب الرجل یشک فی صلوته فلا یدری اثلاثا صلی ام اربعًا

مذاھب:۔ اگر نمازی کو نماز کے درمیان شک لاحق ہو کہ کتنی رکعتیں ہوئی؟ مثلاً صلوٰۃ رباعیہ میں تین رکعت اور چار رکعت ہونیکے درمیان شک واقع ہو تو کیا کرے؟ (۱) حضرت امام حسن بصری، سعید بن مسیب، قتادہ، عطاء بن ابی رباح کے نزدیک نماز کے درمیان شک واقع ہونیکی صورت میں صرف سجدۂ سہو کر لینا کافی ہے (۲) امام شافعی، مالک، احمدؒ وغیرہ کے نزدیک شک واقع ہونیکی صورت میں بنا علی الاقل، واجب ہے۔ اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جسکے بارے میں

یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہوسکتی ہے، نیز سجدۂ سہو بھی لازم ہے (۳) امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمدؒ وغیرہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر مصلی کو یہ شک پہلی مرتبہ پیش آیا ہے تو اس پر اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر اس پر شک آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں۔ بلکہ اسے چاہیئے کہ تحری یعنی غور و فکر کرے، جسطرف غالب گمان ہو اس پر عمل کرے۔ اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے۔ اور آخر میں سجدۂ سہو کرے۔ نیز بنا، علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جسکے بارے میں آخری رکعت ہونیکا امکان ہو۔

اس باب میں بیان کی ہوئی امام طحاویؒ کی نظر ائمہ ثلاثہ امام شافعیؒ مالکؒ اور احمدؒ کے قول کی مؤید ہے

نظر فرماتے ہیں کہ نمازی پر نماز میں داخل ہونے سے پہلے جتنی رکعات فرض تھیں نماز میں داخل ہونے کے بعد اتنی ہی رکعات فرض اور لازم رہتی ہیں۔ اب نماز کے درمیان اگر تعداد رکعات میں شک ہو جائے تو اسکا حکم کیا ہوسکتا ہے؟ ہمیں غور کر کے دیکھنا چاہیئے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ ___ اگر کسی کو نماز پڑھنے اور نہ پڑھنے میں شک پیدا ہو جائے تو اس پر حکم یہ ہے کہ وہ یہ نماز دوبارہ پڑھے تاکہ ادائے صلوٰۃ پر یقین حاصل ہو جائے۔ یہاں تحری سے کام لینا کافی نہیں۔ تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے ہر جزء پر یہی حکم جاری ہو کہ نماز کے ہر ہر جزء کو یقیناً ادا کی جائے اور یہ یقین تحری سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ بلکہ صرف بنا، علی الاقل کرنے ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔ لہٰذا تعداد رکعات میں شک ہونے کی صورت میں تحری کا حکم نہ ہوگا۔ بلکہ بنا، علی الاقل ہی کا حکم ہوگا۔

اشکال اب کوئی شخص یہ اشکال کرسکتا ہے کہ یقیناً ادائیگی نہ ہونے سے جیساکہ کوئی چیز ادا نہیں ہوتی ایسا ہی تو یقیناً فرض نہ ہونے سے بھی کوئی چیز بندہ پر لازم نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ رکعت جسکے بارے میں شک واقع ہوا ہے مثلاً تین اور چار کے درمیان شک واقع ہونے کی صورت میں یہ چوتھی رکعت مشکوک ہے۔ جو بندہ پر لازم ، و

فرض رہنے میں یقین نہیں ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اسکو ادا کرلی۔ اور بغیر یقین
کے کوئی چیز بندہ پر لازم نہیں ہوتی۔ لھذا یقین نہ ہونے کی وجہ سے یہ چوتھی رکعت بندہ پر
لازم اور فرض نہیں ہے۔ بناءً علیہ بصورت شک تحرّی کے ذریعہ چار رکعت ہونے کے
فیصلہ کرنے میں کیا حرج ؟ **جواب** میں یہ کہا جائیگا کہ ساری عبادات کا حال
ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ہمیں رویت ہلال کے بارے میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگر ۲۹ شعبان
کو کسی وجہ سے چاند نظر نہ آوے تو تیسویں تاریخ میں دو احتمال ہیں کہ ماہ شعبان میں
سے ہو جسمیں روزہ رکھنا فرض نہیں، یا تو وہ پہلا رمضان ہو کہ روزہ رکھنا ضروری
ہے تو اس صورت میں ہم پر روزہ نہ رکھنے ہی کا حکم ہے۔ اسی طرح ۲۹ رمضان
کو اگر کسی وجہ سے چاند نظر نہ آوے تو تیسویں تاریخ کے بارے میں دو احتمال ہیں
کہ وہ ماہ رمضان میں سے ہو اور روزہ رکھنا ضروری ہو، یا تو شوال کی پہلی تاریخ ہو
جس میں افطار ضروری اور روزہ حرام ہو۔ تو اس صورت میں ہم پر روزہ رکھنے
ہی کا حکم ہے، افطار جائز نہیں۔ رویت ہلال کے اس مسئلہ سے ہمارے سامنے
یہی ضابطہ واضح ہو رہا ہے کہ کسی چیز میں یقیناً داخل رہنے کے بعد اس سے یقین
کے بغیر نکلنا جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ شعبان کی حالت افطار سے صیام کیطرف
اور رمضان کی حالت صیام سے افطار و عید کیطرف یقین کے بغیر نکلنا جائز نہیں
ہے۔ لھذا اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا ہی نماز کا مسئلہ ہو کہ نماز میں یقیناً
داخل ہونے کے بعد اس سے یقین کے بغیر نکلنا جائز نہ ہو، جب یہ یقین ہو جائیگا
کہ میری نماز پوری ہوگئی تب نکلنا جائز ہوگا۔ لھذا تین اور چار رکعت کے درمیان
شک ہونیکی صورت میں اگر بناء علی الاقل نہ کیا جائے اور تحری سے کام لیکر چار رکعت
ہونے کا فیصلہ کیا جائے تو چار رکعت پوری ہونیکے یقین کے بغیر نماز سے نکلنا لازم
آتا۔ جو کہ مذکورہ ضابطہ کا خلاف ہے۔ لھذا شک واقع ہونیکی صورت میں

بناءً علی الاوّل ہی متعین ہے تاکہ یقینی طور پر نماز سے نکلنا پایا جائے۔ واللہ اعلم۔

باب سجود السہو فی الصلوٰۃ ھل ھو قبل التسلیم او بعدہ

مذاہب:۔ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا۔ لیکن یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔ مطلق جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے

(۱) امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً قبل السّلام ہے۔ (۲) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ وغیرہ کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً بعد السّلام ہے۔

(۳) امام مالکؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر سجدۂ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدہ قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا۔ جسکو "القاف بالقاف والدال بالدال" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی القبل بالنقصان والبعد بالزیادۃ۔

(۴) امام احمدؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ حضورؐ سے سہو کی جن صورتوں میں سجود قبل السّلام ثابت ہے وہاں قبل السّلام پر عمل کیا جائے گا۔ اور جہاں آپؐ سے بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام پر عمل ہوگا۔ اور جن صورتوں میں حضورؐ سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق سجدۂ سہو قبل السّلام ہوگا۔

بہرحال آئمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدۂ سہو قبل السلام کے قائل ہیں لیکن احناف ہر صورت میں بعد السلام ہونے کے قائل ہیں۔ امام طحاویؒ نے احناف کے مذہب یعنی سجدۂ سہو کا مطلقاً بعد السلام ہونے کو اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا

نظر فرماتے ہیں کہ جب نماز میں کسی کو سہو ہو جائے تو علی الفور سجدہ کرنے کا حکم نہیں بلکہ تاخیر کرنے کا حکم ہے۔ البتہ کب تک تاخیر کیجائے؟ اسمیں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ بعد السّلام تک تاخیر ہو اور بعض کہتے ہیں کہ سلام سے پہلے لیکن باقی نماز کے

بالکل آخر تک۔ ادھر ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر سجدہ کی آیت تلاوت کرے تو اس پر اسی وقت تک سجدہ کرنا ضروری ہے۔ تاخیر کرنا جائز نہیں۔ اگر بھول جائے تو اثنائے صلوٰۃ جب بھی یاد آئے فوراً سجدہ کر لینے کا حکم ہے۔ تو بالاتفاق سجدۂ تلاوت میں علی الفور ادا کرنے اور سجدۂ سہو میں تاخیر کرنے کا حکم ہے۔ کہ افعالِ صلوٰۃ سے فارغ ہو کر سجدۂ سہو ادا کیا جائے۔ البتہ افعالِ صلوٰۃ میں سے "سلام" کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس سے بھی تاخیر کی جائے یا نہیں؛ تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف فیہ فعل (سلام) کو متفق علیہ افعال پر قیاس کر لیا جائے، کہ جس طرح تمام افعالِ صلوٰۃ سے سجدۂ سہو کو موخر کرنے کا حکم ہے ایسا ہی منجملہ افعالِ صلوٰۃ میں سے ایک فعل جو سلام ہے اس سے بھی سجدہ کو موخر ہی کیا جائے تاکہ تمام افعال کا حکم یکساں اور برابر رہے۔

بَابُ الکلام فی الصّلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو

مذاہب: نماز کے اندر عمداً کلام کرنا اگر وہ اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو بالاتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ لیکن اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے مقتدی کا اپنے امام سے یا امام کا اپنے مقتدی سے کلام کرنا، نیز کسی سے سہواً کلام صادر ہونا مفسدِ صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اختلاف ہو گیا۔ (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک کلام اگر سہواً یا جہلاً عن الحکم ہو تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے بشرطیکہ طویل نہ ہو۔ (۲) امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔ (۳) امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمدؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطأً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو مطلقاً مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ اور یہی امام مالکؒ کی دوسری روایت ہے۔ (۴) امام احمدؒ سے اس مسئلہ میں چار روایتیں ہیں۔ تین روایات تو مذاہبِ ثلثہ ہی کی طرح ہیں۔ اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص

یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اسکی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام اپنے امام کو اتمام صلوٰۃ کا حکم دینے کیلئے کیوں نہ ہو۔ اور اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اسکی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسکو معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہوگا۔

نفظ فرماتے ہیں کہ بہت عبادات ایسی ہیں جن میں داخل ہو جانا بعض اشیاء سے مانع ہوا کرتا ہے۔ **مثلاً** ۔ ۱۔ **صلوٰۃ**۔ یہ کلام اور ہر منافی صلوٰۃ افعال سے مانع ہے۔ نماز میں داخل ہوتے ہی بہت چیزیں ممنوع ہو جاتی ہیں ۲۔ **صوم**۔ جو کھانے، پینے اور جماع کرنے سے مانع ہے ۳۔ **حج وعمرہ**۔ یہ خوشبو اور مخصوص لباس کے استعمال کو منع کرتے ہیں ۴۔ **اعتکاف**۔ یہ جماع اور تجارت کو مانع ہے۔

اب ان عبادات میں اگر ان کے موانع پیش آجائے تو سہواً اور عمداً کی صورت میں ان کا کیا حکم ہوا کرتا ہے اسکو ملاحظہ کیجئے۔ تو دیکھئے کہ روزہ میں اگر اشیاء ممنوعہ اکل، شرب اور جماع میں سے کوئی چیز عمداً پیش آجائے تو بالاتفاق روزہ فاسد ہو جاتا ہے، اور اگر نسیاناً پیش آئے تو بعض کے نزدیک فاسد ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ اور اگر حج یا عمرہ اعتکاف میں کسی ممنوعہ چیز کے مرتکب ہو جائے مثلاً جماع کرلے تو یہ جماع خواہ عمداً ہو یا نسیاناً بہرکیف حج، عمرہ اور اعتکاف کو بالاتفاق فاسد کر دیتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ان عبادات میں جس چیز کا عمداً پیش آنا مفسد ہے اسی چیز کا سہواً پیش آنا بھی مفسد ہے۔ ادھر نماز کے اندر کلام کا قصداً و عمداً بغیر کسی عذر کے پیش آنا بالاتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے لهٰذا اسکا سہواً پیش آنا بھی مفسد صلوٰۃ ہونا چاہئے تاکہ سہو اور عمد کا حکم یکساں ہو جائے جیسا کہ دوسری عبادات یعنی حج، عمرہ اور اعتکاف میں دونوں کا حکم یکساں ہوا کرتا ہے۔ اب روزہ کے حکم سے

کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کیونکہ روزہ میں تو اشیاء ممنوعہ (اکل، شرب، جماع) کا سہواً پیش آنے کا مفسدِ صوم ہونا مختلف فیہ ہے، جیسا کہ اوپر گذرا ہے۔ تو اس شبہ کا دفعیہ یہ ہے کہ حکمِ صوم تو مختلف فیہ ہے اور حکمِ حج، عمرہ اور اعتکاف متفق علیہ، لھذا متفق علیہ کا اعتبار کیا جائیگا۔ نیز عبادتِ وجودیہ ہونے میں صلوٰۃ کو حج، عمرہ اور اعتکاف کے ساتھ قوی مناسبت ہے۔ کیونکہ حج، عمرہ، اعتکاف اور صلوٰۃ یہ چند افعال کے کرنے کا نام ہے نہ کہ چھوڑنے کا۔ بخلاف صوم کے کیونکہ وہاں کو اکل، شرب اور جماع کو چھوڑنا ہے۔ لھذا حج عمرہ اور اعتکاف میں جس طرح اشیاء ممنوعہ کا وجود سہواً و عمداً دونوں مفسد ہیں ایسا ہی صلوٰۃ میں بھی دونوں مفسد ہونگے۔ صوم کے اختلاف کیطرف خیال نہیں کیا جائیگا۔ علاوہ ازیں ایک بات یہ ہے کہ صوم کے اندر اشیاء ممنوعہ کا سہواً پیش آنیکا مفسدِ صوم نہ ہونا یہ چند احادیث کی بنا پر ہے۔ **الغرض۔** حج، عمرہ اور اعتکاف کے حکم میں جیسا کہ سہو اور عمد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے ایسا ہی صلوٰۃ کے حکم میں بھی کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اور کلام فی الصلوٰۃ مطلقاً مفسد ہوگا۔ واللہ اعلم۔

باب الاشارۃ فی الصلوٰۃ

مذاہب۔ نماز کے درمیان سلام یا دوسری کسی چیز کے لئے اشارہ کرنا جس سے مخاطب کو مافی الضمیر اور مقصد سمجھ میں آجائے مفسدِ صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ (١) بعض اہل ظاہر اسطرف گئے ہیں کہ اس طرح اشارہ کرنا کلام فی الصلوٰۃ کے حکم میں ہے اور اسکی وجہ سے نماز فاسد ہو جائیگی۔ (٢) ائمہ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک اس قسم اشارہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔ البتہ ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے

نظر فرماتے ہیں کہ اشارہ یہ ایک عضو کو حرکت دینے کا نام ہے۔ اور ہاتھ کے علاوہ باقی کسی بھی عضو کی حرکت کا مفسدِ صلوٰۃ نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ لھذا دوسرے

اعضاء کے مانند ہاتھ کی حرکت بھی مفسد صلوٰۃ نہ ہونا چاہئے ...... نتا ہے۔

باب المرور بین یدی المصلی ھل یقطع ذلک الصلوٰۃ

مذاہب:- کلب اسود، حمار اور عورت کا مصلی کے سامنے سے گذرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائیگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہو گیا۔ (۱) امام احمدؒ سے مشہور روایت یہ ہے کہ کلب اسود کے گذرنے کی وجہ سے بلا شک نماز فاسد ہو جائے گی، اور حمار یا عورت کے گذرنے کی وجہ سے نماز کے فاسد ہونے میں انکو شک ہے۔ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ تینوں کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے، اور یہی ایک جماعت علماء کا قول ہے۔

(۲) امام ابوحنیفہ، شافعی، مالکؒ بلکہ جمہور کے نزدیک کلب اسود، حمار یا عورت کسی کا مرور بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ کلب غیر اسود کا مرور مفسد صلوٰۃ نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف ہو گیا کلب اسود کے بارے میں کہ اس کا مرور مفسد صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ کلب اسود اور غیر اسود سب ایک طریقہ پر حرام ہے۔ ان کا گوشت حلال نہیں۔ اور حرمت کی علت انکی لون و رنگ نہیں ہے۔ بلکہ ان کی حقیقت ہی میں علت حرمت موجود ہے۔ ایسا ہی تمام غیر ماکول اللحم حیوانات (من کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر والحمر الاہلیۃ) کے گوشت اور جھوٹے کا حکم یکساں اور برابر ہیں۔ رنگ کے اختلاف کی وجہ سے ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ لہٰذا کلب کے علاوہ تمام حیوانات کے کسی بھی حکم میں اختلاف الوان کا بالکل اعتبار نہ ہونا۔ نیز مرور بین یدی المصلی کے سوا دوسرے کسی حکم میں بھی کتے کے اختلاف الوان کا معتبر نہ ہونا جب متفق علیہ ہے تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ مرور بین یدی المصلی کے حکم میں بھی اختلاف الوان کا کوئی اعتبار نہ ہو، بلکہ جس طرح کلب غیر اسود کا مرور مفسد صلوٰۃ نہیں ہے ایسا ہی کلب اسود کا مرور بھی مفسد صلوٰۃ نہ ہو۔ اب مرور کلب جب مفسد صلوٰۃ

نہیں ہے تو بطریقِ اولیٰ مرورِ حمار بھی مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا۔ کیونکہ کلب کی حرمت متفق علیہ ہے اور حمارِ اہلی کی حرمت متفق علیہ نہیں بلکہ بعض کے نزدیک حمارِ اہلی کا گوشت حلال ہے۔ تو کلب جو متفق علیہ حرام ہیں جب اسکا مرور مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے تو حمار جو مختلف فیہ ہے اس کا مرور بطریقِ اولیٰ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہوگا۔ اب باقی رہ گیا مرورِ مرأۃ کا مفسدِ صلوٰۃ نہ ہونا تو اسکو امام طحاویؒ احادیث کے ذریعہ ثابت فرمایا۔ چنانچہ انہوں نے حضورؐ سے مختلف روایات نقل کئے ہیں کہ مطلقاً مرورِ بنی آدم خواہ مرد ہو یا عورت مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔

باب الرجل ينام عن الصلوٰة او ينساها كيف يقضيها

مذاہب:۔ اگر کوئی شخص سو جائے یا تو نماز کو بھول جائے یہانتک کہ نماز کا وقت فوت ہوگیا تو اسکو اپنی نماز کی قضا کرنیکا کیا طریقہ ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہوگیا (۱) اکثر اہلِ ظواہر اور بعض غیر مقلدین کے نزدیک ایک فوت شدہ نماز کو دو مرتبہ قضا کرنا واجب ہے۔ ایک مرتبہ جس وقت نماز یاد آجائے اور دوسری مرتبہ جب اگلے روز اسی نماز کا وقت آجائے۔ (۲) بعض اہلِ ظاہر اور بعض محدثین کے نزدیک قضا کرنا ایک مرتبہ ہے۔ لیکن جس وقت یاد آیا اس وقت نہیں بلکہ اسکے متصلاً جو فرض نماز کا وقت آرہا ہے اس میں اس فرض کے ساتھ فوت شدہ نماز کی قضا کریگا۔ (۳) ائمہ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک صرف ایک مرتبہ قضا واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک ٹھیک اسی وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہانتک کہ طلوع، غروب اور استوائِ شمس کے اوقاتِ مکروہہ میں بھی۔ لیکن احناف کے نزدیک قضا کا وجوب موسّع ہے یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت میں نماز پڑھی جا سکتی ہے لہٰذا اوقاتِ مکروہہ میں اسکو پڑھنا درست نہیں۔ البتہ ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ آئندہ کسی نماز کے وقت آنیکا انتظار نہ کیا جائے۔

نظر	فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو مخصوص اوقات میں مقرر فرمایا کہ

ہر نماز کا وقت الگ و متعین ہے۔ جیسا کہ روزے کو ایک مخصوص وقت یعنی رمضان مہینہ میں
مقرر ہے اگر [illegible]
میں روزہ نہ رکھ سکے تو رمضان کے بعد بطور قضا اتنے ایام کے روزے اس پر لازم ہیں۔
جب اس نے قضا کرلی تو یہ ایک مرتبہ قضا کرنا ہی کافی ہے، پھر دوبارہ ان ایام کی قضا
کی کوئی ضرورت بلکہ اسکا کوئی ثبوت ہی نہیں ہے۔ تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ جیسا کہ
روزہ کی قضا غیر رمضان میں ہوا کرتی ہے۔ حالانکہ یہ وقت یعنی باقی گیارہ مہینہ روزے
کا وقت نہیں ہے۔ تو ایسا ہی فوت شدہ نماز کی قضا کے لئے بھی دوسری کسی نماز کا
وقت ہونا ضروری نہ ہوگا۔ نیز جیسا کہ ایک مرتبہ قضا کرنے کے بعد دوبارہ روزہ کی
قضا ضروری بلکہ مشروع ہی نہیں ہے تو ایسا ہی ایک مرتبہ قضا کرنیکے بعد دوبارہ نماز
کی قضا بھی ضروری بلکہ مشروع ہی نہ ہونا چاہئے۔

بَابُ دِبَاغِ المَيتةِ هَل يُطهرهَا أم لا

مذاہب:- (۱) امام مالک احمدؒ وغیرہ کے نزدیک مردار کا چمڑا دباغت دینے
سے بھی پاک نہیں ہوتا۔ (۲) امام ابو حنیفہ، شافعی، ابو یوسف، محمدؒ وغیرہ کے نزدیک
دباغت کے بعد وہ پاک ہوجاتا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ متفق علیہ ضابطہ ہے کہ صفات کے بدلنے سے اشیاء
کے حکم بھی بدل جاتے ہیں۔ کسی چیز بعض صفات کی وجہ سے حرام ہوا کرتی ہے۔ جب
یہ صفات بدل کر ان کے اندر صفت حلت آجاتی تو وہ چیز تغیر صفات کی وجہ سے حلال
ہوجاتی ہے اگرچہ حقیقت ایک ہی ہو۔ مثلاً انگور کا رس۔ اسکو پینا، اس سے نفع
حاصل کرنا اس وقت تک حلال رہتا ہے جب تک اس میں خمر کی صفت پیدا
نہ ہو۔ پھر جب خمر کی صفت پیدا ہوجاتی تو وہ اس وقت حرام رہتا ہے جب تک اس میں
خل اور سرکہ کی صفت پیدا نہ ہو۔ پھر جب سرکہ کی صفت پیدا ہوجاتی تو حرمت
سے حلت کیطرف منتقل ہوجاتا ہے۔ تو ایسا ہی مردار کے چمڑے کا حال ہے۔

کہ جب اس میں صفت موت لاحق ہو جاتی تو وہ ناپاک ہو جاتا۔ پھر دباغت کی وجہ سے جب اس سے ناپاک ہونے کی صفت زائل ہو کر اس میں سامان ہونے کی صفت پیدا ہو جاتی تو وہ مذکورہ ضابطہ یعنی "تغیر صفات کی وجہ سے تغیر حکم" کی بنا پر پاک ہو جاتا ہے۔

مسئلہ مذکورہ پر دوسری نظر

فرماتے ہیں کہ جب صحابہ کرام شرک و کفر ترک کر کے مسلمان ہوئے تو حضور ﷺ نے ان کو اپنے ان جوتوں، موزوں اور بستر پھینکنے کا حکم نہیں دیا جو انہوں نے جاہلیت کی حالت میں مردار یا اپنے ذبیحہ کے چمڑے سے بنائے تھے۔ مردار کا چمڑا جیسا کہ ناپاک ہے ایسا ہی انکا ذبیحہ بھی اہل اسلام کے یہاں مردار کے مانند ناپاک ہے۔ اس کے باوجود حضور ﷺ کا انکو ان چیزوں کے پھینکنے اور ان سے ترکِ انتفاع کے حکم نہ دینا یہ چمڑے کا دباغت کے بعد پاک ہو جانے کی واضح دلیل ہے۔ نیز مشرکین کے علاقوں کو فتح کرنے کے وقت حضور ﷺ نے صحابہ کرام کو ان چیزوں سے احتیاط کرنے کا حکم نہیں دیا جن کو مشرکین نے چمڑے سے بنایا ہے۔ بلکہ چمڑے سے تیار شدہ انکے جوتوں، موزوں، بستر وغیرہ کو بھی غنیمت کے طور پر حاصل کیا گیا۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ دباغت کے بعد مردار کا چمڑا ناپاک نہیں رہتا بلکہ پاک ہو جاتا ہے۔

باب الفخذ هل هو من العورة ام لا؟

مذاہب:- (۱) محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب، اسماعیل بن علیہ، ابن جریر طبری، داؤد ظاہری کے نزدیک نیز امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق فخذ یعنی ران ستر میں داخل نہیں ہے۔ (۲) امام ابوحنیفہ، شافعی، ابو یوسف محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک، نیز امام مالک اور احمدؒ کے اصح قول کے مطابق ران ستر میں داخل ہے

نظر ۱ فرماتے ہیں کہ مرد کے لئے غیر محرم عورت کا چہرہ، ہتھیلی اور قدم کا دیکھنا جائز ہے، ان کے علاوہ اور کسی عضو مثلاً سر، پیٹ، پیٹھ، ران اور پنڈلی کچھ

بھی دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اور ذورحم محرم عورت اور غیر باندھی کے سر، بال، چہرہ، سینہ، پنڈلی دیکھنا جائز ہے۔ لیکن ان عورتوں کی فخذ اور ران دیکھنا ایسا حرام اور ناجائز ہے جیساکہ انکی فرج کا دیکھنا حرام اور ناجائز ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی ران کا حکم ان کے فرج کیطرح ہے۔ تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ مردوں کی ران کا حکم بھی انکے شرمگاہ کیطرح ہو، کہ جسطرح مردوں کی شرمگاہ کا دیکھنا حرام ہے اسی طرح انکی ران کا دیکھنا بھی حرام ہو — نیز مرد کیلئے ذورحم محرم عورت کے جن اعضاء کا دیکھنا حرام نہیں اور ذورحم محرم عورت کے جن اعضاء کا دیکھنا جائز ہے مرد کے ان اعضاء کو بھی دوسرے مرد کیلئے دیکھنا جائز ہے۔ اب ذورحم محرم عورت کی ران دیکھنا جب بالاتفاق ناجائز ہے تو مرد کی ران دیکھنا بھی ناجائز ہی ہوگا۔ اور رانکا دیکھنا جب ناجائز اور حرام ہے تو مرد اسکو ستر میں داخل شمار کرنا پڑیگا، یہی نظر کا تقاضا ہے۔

کتاب الجنائز

باب المشی مع الجنازة این ینبغی ان یکون منها

مذاہب:- (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے۔ (۲) امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک اگر راکب ہو تو پیچھے چلنا اور ماشی ہو تو آگے چلنا افضل ہے۔ (۳) امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے

نظر فرماتے ہیں کہ نماز کے وقت جنازہ سامنے رکھا جاتا ہے۔ اور تمام مصلی حضرات اسکے پیچھے کھڑا ہوکر اپنی نماز ادا کرتے ہیں۔ تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا ہی جنازہ لیکر چلتے وقت بھی اسکو سامنے رکھا جائے اور باقی سب اسکے پیچھے پیچھے چلے۔ لھذا آگے چلنے کے بجائے پیچھے چلنا ہی افضل ہوگا۔

باب الصلوٰۃ علی الشھداء

مذاہب: (۱) امام شافعی، مالک اور احمد رح کے نزدیک شہید پر صلوٰۃ جنازہ نہیں ہے
البتہ امام مالکؒ ذرا تفصیل کہتے ہیں کہ اگر حملہ کفار کیطرف سے ہو تو نہیں پڑھی جائیگی
اور اگر مسلمانوں کیطرف سے حملہ ہوا ہو تو پڑھی جائیگی۔ (۲) امام ابوحنیفہ رح، ابویوسف
اور محمد رح کے نزدیک شہداء پر بہرکیف نماز جنازہ پڑھنا واجب اور لازم ہے۔

نظر: فرماتے ہیں کہ جو شخص شہید نہ ہو بلکہ ویسا ہی اسکو موت لاحق ہوگئی
تو اسکو غسل دیا جاتا ہے۔ اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ اب اگر اس پہ بلا غسل
نماز پڑھ لی جائے تو یہ میت اس میت کے حکم میں ہے جس پہ اصلاً نماز ہی نہیں
پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ میت پر نماز پڑھنیکا جو حکم ہے وہ غسل کے ضمن میں ہے۔ اگر غسل
دینے کے بعد نماز پڑھی گئی تو وہ نماز معتبر ہے۔ اور اگر بلا غسل نماز پڑھ لیگئی تو اس
نماز کا کوئی اعتبار نہیں۔ اب ہم شہید کی حالت دیکھتے ہیں کہ اس سے غسل ساقط ہے
لھذا نظر کا تقاضا یہی ہے کہ نماز جنازہ جو غسل کے ضمن میں تھی وہ بھی ساقط ہو جائے
بناءً علیہ شہید پر نماز جنازہ کا نہ ہونا چاہئے تھا۔ .... لیکن یہاں ایک دوسری بات
یہ ہے کہ غیر شہید کو غسل دیا جاتا ہے اسکو پاک کرنیکے لئے۔ غسل دینے کے پہلے
وہ شخص ناپاک کے حکم میں ہوا کرتا ہے، جس پہ نہ نماز پڑھی جاسکتی اور نہ اسکو دفن کیا
جاسکتا۔ یہانتک کہ بذریعۂ غسل اسکو پاک کرلیا جائے۔ اُدھر شہید کو بغیر غسل
دفن کرنا بالکل درست ہے۔ تو جب مسئلۂ دفن میں شہید کو میت مغسول کے حکم
میں شمار کیا جاتا ہے تو مسئلۂ نماز میں بھی اسکو میتِ مغسول کے حکم میں شمار کیا جانا
چاہئے۔ لھذا غسل نہ دینے کے باوجود جیسا کہ شہید کو دفن کیا جاتا ہے ایسا ہی اس پر
نمازِ جنازہ بھی پڑھنی چاہئے۔ اگر ترکِ غسل دفن سے مانع نہیں ہے تو نماز سے
کیوں مانع ہو؟ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الطفل یموت ایصلی علیہ ام لا؟

مذاہب :- (١) حضرت قتادہ رہ نے فرمایا کہ طفل (نابالغ) پر نماز جنازہ نہیں ہے۔

(٢) آئمہ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک طفل پر نماز جنازہ پڑھی جائیگی۔ البتہ امام احمدرہ کے نزدیک اس پر نماز پڑھی جائیگی اگرچہ بعد الولادۃ اس میں حیات کا کوئی اثر نہ بھی پایا گیا ہو۔ لیکن دوسرے حضرات اسمیں بعد الولادۃ حیات کا اثر پائے جانے کی شرط لگاتے ہیں۔

نظر فرماتے ہیں کہ اس بات پر تمام امت کا اجماع ہے کہ طفل کو غسل دیا جائیگا۔ ادھر ہم دیکھتے ہیں کہ بالغین میں سے جنکو غسل دیا جاتا ہے ان پر بالاتفاق نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ البتہ جنکو غسل نہیں دیا جاتا (یعنی شہداء) انکے بارے میں اختلاف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کبھی نماز مل سکتی ہے جسکے پہلے غسل نہ ہو، لیکن ایسا غسل نہیں مل سکتا جس کے بعد نماز نہ ہو۔ لہذا طفل کو جب بالاتفاق بالغین کیطرح غسل دیا جاتا ہے تو ان پر بالغین کیطرح نماز بھی پڑھی جانی چاہئے۔ نظر کا تقاضا بھی یہی ہے۔

باب المشی بین القبور بالنعال

نظر بعض حضرات قبروں کے درمیان جوتے پہن کر چلنے کو مکروہ سمجھتے ہیں امام طحاوی رہ فرماتے ہیں کہ جوتے پہن کر جب مسجد میں داخل ہونا، نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے تو قبروں کے درمیان چلنا بطریق اولیٰ مکروہ نہ ہوگا۔

جوتے پہن کر مسجد میں داخل ہونا اور نماز پڑھنا واضح رہے کہ جوتے پہنکر مسجد میں داخل ہونا، نماز پڑھنا یہ فی نفسہ جائز و مباح ہے بشرطیکہ وہ جوتے پاک ہوں اور مسجد کے تلویث کے امکان نہو، سجدے میں پاؤں کی انگلیاں زمین پر ٹکنے سے مانع نہ ہوں۔ لیکن آج کل چونکہ جوتوں کے سلسلے میں یہ باتیں نہیں

نبی ہوتے انکو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے
اتار کر نماز پڑھی جائے۔ چنانچہ ہمارے فقہاء کرام نے اسکی تصریح فرمائی ہے اور
آیت قرآنی۔ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ،، سے بھی اسکی
تائید ہوتی ہے۔ کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے۔

كِتَابُ الزَّكٰوة

باب الصدقة على بني هاشم

مذاہب :۔ تمام ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ بنی ہاشم (وہم آل علی و آل
عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم) کیلئے صدقاتِ
واجبہ حلال نہیں ہے۔ اب صدقاتِ نافلہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ (۱)
کہ حنفیہ کے نزدیک اور شوافع و حنابلہ کے قول صحیح کے مطابق بنی ہاشم کیلئے
صدقاتِ نافلہ حلال نہیں ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا ایک قول ہے جسکو طحاوی رح
نے بھی ذکر فرمایا۔ اور اسی ہی کو (یعنی صدقاتِ واجبہ کیطرح صدقاتِ نافلہ کی حرمت کو)
انہوں نے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا۔

(۱) لیکن امام ابو یوسف تو فرماتے ہیں کہ بنی ہاشم کیلئے صدقاتِ واجبہ حرام ہیں و نافلہ حلال

نظر فرماتے ہیں کہ بنی ہاشم کے علاوہ دوسرے تمام لوگ خواہ غنی ہو یا
فقیر صدقاتِ نافلہ اور واجبہ کے حکم میں برابر ہیں۔ فقراء کیلئے صدقاتِ واجبہ
حلال ہیں تو نافلہ بھی حلال ہیں۔ اغنیاء کے لئے صدقہ واجبہ حرام ہیں تو نافلہ بھی حرام ہیں۔ اس سے معلوم
ہوا کہ جس کیلئے صدقہ حلال ہے اسکے لئے واجبہ و نافلہ دونوں حلال ہیں۔ اور جس کے
لئے حرام دونوں حرام ہیں۔ لھذا بنی ہاشم کیلئے جب صدقاتِ واجبہ حرام ہیں تو نافلہ
بھی حرام ہونا چاہئے۔ ———————————

ہاشمی عامل علی الصدقہ کی اجرت صدقہ میں سے دیجاسکتی ہے یا نہیں ؟

احناف کے نزدیک ہاشمی شخص اگر عامل علی الصدقہ ہو تو اسکی اجرت زکوٰۃ اور صدقات میں سے نہیں دیجاسکتی۔ لیکن امام طحاویؒ کے نزدیک اسکی اجرت زکوٰۃ اور صدقات میں سے دی سکتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسی ہی کو اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ عامل علی الصدقہ اگر غنی ہو تو اسکے لئے اپنی اجرت صدقہ میں سے لینا جائز ہے۔ حالانکہ صدقہ اسپر حرام تھا۔ تو بسبب غنا جن کیلئے صدقہ حرام تھا انکے لئے جب عامل ہونیکی صورت میں اپنی اجرت صدقہ میں سے لینا جائز ہے، تو ان لوگوں کیلئے بھی لینا جائز ہوگا جن کیلئے بسبب نسب صدقہ حرام ہوا ہے یعنی بنی ہاشم کیلئے۔ لہٰذا ہاشمی عامل کیلئے اپنی اجرت صدقہ میں سے لینے کا جواز ہی نظر کا تقاضا ہے۔

نیز حضرت بریرہؓ کو جو چیز بطور صدقہ حاصل ہوئی تھی اور انہوں نے اسکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہدیہ کر دی تھی، اسکے بارے میں آپؐ نے فرمایا، "ہو علیہا صدقۃ ولنا ہدیۃ"، یہ بریرہ پر تو صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے (بریرہ کی جانب سے) ہدیہ ہے۔ اور حضورؐ نے تناول بھی فرمایا۔ تو جو چیز بریرہ کے لئے صدقہ تھی جب حضورؐ اسکا بطور ہدیہ مالک ہوئے اور اسکو آپ نے تناول بھی فرمایا، تو ہاشمی عامل کیلئے بھی صدقہ میں سے اپنی اجرت لینا جائز ہوگا کیونکہ وہ تو اپنے عمل کی وجہ سے اسکا مالک بن رہا ہے صدقہ کے طور پر نہیں۔

باب المرأۃ ھل یجوز لھا ان تعطی زوجھا من زکوٰۃ مالھا ام لا ؟

مذاہب ۱۔ امام شافعی، ابویوسف اور محمدؒ کے نزدیک عورت کیلئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ ۲ امام ابو حنیفہ، مالک اور ایک روایت میں احمد بن حنبل کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے۔ اور اسی ہی کو امام طحاویؒ نے بذریعہ نظر ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ۔ شوہر اپنے مال کی زکوٰۃ

اپنی عورت کو نہیں دے سکتا اگرچہ وہ عورت فقیر کیوں نہ ہو۔ حالانکہ بھائی اپنی فقیر بہن کو زکوٰۃ دے سکتا ہے اگرچہ اس پر اس بہن کے نان ونفقہ کی ذمہ داری بھی کیوں نہ ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ شوہر کیلئے اپنی عورت کو زکوٰۃ دینے سے مانع نان ونفقہ کی ذمہ داری نہیں ہے۔ ورنہ بھائی کے لئے اپنی اس بہن کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوتا جس کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اس بھائی پر ہے۔ بلکہ شوہر کے لئے اپنی عورت کو زکوٰۃ دینے سے مانع اصل میں ازدواجی تعلق ہے۔ جیساکہ ولد اور والدین میں زکوٰۃ سے مانع ولادت کا تعلق ہے۔ اور تعلقِ ولادت کیوجہ سے ولد کیلئے اپنے فقیر والدین کو زکوٰۃ دینا جیساکہ ناجائز ہے ایسے ہی والدین کے لئے بھی اپنے مال کی زکوٰۃ فقیر ولد کو دینا ناجائز ہے یعنی تعلق ولادت دونوں جانب میں ایتاء زکوٰۃ سے مانع ہے۔ اور پہلے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ شوہر کیلئے اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینے سے مانع تعلق ازدواج ہے، نان نفقہ کی ذمہ داری نہیں۔
تو تعلق ولادت جیساکہ دونوں جانب میں ایتاء زکوٰۃ سے مانع بنتا ہے ایسے ہی تعلق ازدواج بھی دونوں جانب میں اسکے لئے مانع بنے گا۔ لہذا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہوسکتا کہ شوہر کیلئے تو اپنی فقیر عورت کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے لیکن عورت کے لئے اپنی زکوٰۃ اپنے فقیر شوہر کو دینا جائز ہے۔

نیز یہی ازدواجی تعلق انکے ایک دوسرے کے حق میں شہادت مقبول ہونے سے مانع ہے۔ نہ شوہر کی شہادت اپنی عورت کے حق میں مقبول ہے اور نہ عورت کی شہادت اپنے شوہر کے حق میں معتبر۔ ایسا ہی جن حضرات کے یہاں رجوع فی الھبہ جائز ہے (یعنی احناف) انکے نزدیک زوجین کے آپس میں رجوع فی الھبہ جائز نہیں۔ اگر شوہر نے عورت کو کوئی چیز ہبہ کرے تو اس سے رجوع نہیں کرسکتا، اسیطرح اگر عورت نے شوہر کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس سے رجوع نہیں کرسکتی۔ تو قبولِ شہادت اور رجوع فی الھبہ کے ممنوع ہونے میں جب زوجین کو ذو رحم محرم کے مانند

قرار دیا گیا تو نظر کا تقاضا یہی ہے کہ ایتاء زکوٰۃ کے ممنوع ہونے میں بھی انکو ذو رحم محرم کے مانند قرار دیا جائے لہٰذا جیسا کہ ذو رحم محرم میں من الجانبین ایتاء زکوٰۃ ممنوع ہوا کرتا ہے ایسا ہی زوجین میں بھی من الجانبین ایتاء زکوٰۃ ممنوع ہونا چاہئے۔ بناءً علیہ کسی ایک جانب کیساتھ ممانعت کو خاص کر کے دوسری جانب میں اجازت دینے کی گنجائش نہیں ہے۔

بَابُ الْخَيْلِ السَّائِمَةِ هَلْ فِيهَا صَدَقَةٌ أَمْ لَا

مذاہب :- گھوڑا اگر اپنی سواری یا بوجھ اٹھانے یا جہاد کے لئے ہو تو بالاتفاق اسمیں زکوٰۃ نہیں ہے اور اگر تجارت کیلئے ہو تو بالاجماع اسمیں زکوٰۃ واجب ہے۔ البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائمہ (چرنے والے) ہوں انکے بارے میں اختلاف ہے

(۱) امام ابوحنیفہ، زفرؒ وغیرہ کے نزدیک خیل سائمہ متناسلہ میں زکوٰۃ واجب ہے اگر ذکور و اناث دونوں قسم گھوڑے ہوں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور اگر صرف ذکور ہو یا صرف اناث تو اس میں ابوحنیفہ سے دو روایتیں مشہور ہیں۔ مشہور روایت زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہی ہے۔ کیونکہ صرف ایک نوع ہونے کی صورت میں قصد تناسل ممکن نہیں (۲) امام شافعی، مالک، احمد بن حنبل اور ہمارے صاحبینؒ کے نزدیک خیل سائمہ متناسلہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ہمارے مذہب میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کہ اس قسم گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں ہے اور اسی ہی کو امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جن حضرات کے نزدیک خیل سائمہ متناسلہ میں زکوٰۃ ہے انکے نزدیک ذکور و اناث دونوں قسم گھوڑوں کا ایک ساتھ ہونا ضروری ہے تاکہ قصد تناسل ممکن ہو۔ اگر صرف ذکور ہو یا صرف اناث تو اس صورت میں انکے نزدیک بھی زکوٰۃ نہیں ہے۔ حالانکہ جن چرنے والے مواشی مثلاً اونٹ، گائے، بکری میں زکوٰۃ ہے ان کی ہر صورت میں زکوٰۃ واجب ہے، خواہ صرف ذکور ہو یا اناث، یا ذکور و اناث دونوں۔

تو معلوم ہوا کہ مسئلۂ زکوٰۃ میں صرف ذکور یا صرف اناث کا حکم اور ذکور و اناث کے ایک ساتھ جمع ہونیکی صورت کا حکم دونوں یکساں و برابر ہوا کرتے ہیں ۔ اور خیل سائمہ کے صرف ذکور یا صرف اناث میں انکے نزدیک بھی کوئی زکوٰۃ نہیں ہے ۔ لھذا ذکور و اناث کے جمع ہونیکی صورت میں بھی زکوٰۃ نہ ہونا چاہئے تاکہ حالتِ انفرادی اور حالت اجتماعی دونوں کا حکم برابر رہے ۔ **دوسری نظر** ۔ فرماتے ہیں کہ خچر اور گدھے میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے اگرچہ سائمہ کیوں نہوں ، اور اونٹ گائے اور بکری میں سائمہ ہونیکی صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ ہے ۔ اب اختلاف ہوگیا گھوڑے کے بارے میں ۔ تو ہمیں فکر کرکے دیکھنا چاہئے کہ گھوڑے کی مشابہت خچر گدھے کے ساتھ ہے یا اونٹ گائے بکری کے ساتھ ۔ جس صنف کے ساتھ اسکی مشابہت ہوگی اس صنف کا حکم اس پر لگادیا جائیگا ۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ اونٹ گائے اور بکری یہ تینوں خف (ٹاپ) والے ہیں ۔ اور خچر اور گدھا یہ دونوں حافر (کھر) والے ۔ اور گھوڑا بھی کھر والا ہے نہ کہ ٹاپ والا ۔ **واضح** رہے کہ ابل ، بقر اور غنم کے قدم ایک قسم کے ہوتے ہیں جنکو عربی زبان میں خف کہلاتے ہیں ۔ اور بغال ، حمار اور خیل کے قدم ایک قسم کے ہوتے ہیں جنکو لسان عربی میں حافر کہلاتے ہیں ۔ **الغرض** حافر والے ہونے میں خیل کی مشابہت بغال و حمار کے ساتھ ہے نہ کہ ابل ، بقر اور غنم کے ساتھ ۔ کیونکہ یہ تینوں تو خف والے ہیں ۔ لہذا بغال و حمار میں جس طرح زکوٰۃ نہیں ہے ایسا ہی خیل میں زکوٰۃ نہونا چاہئے ۔ تاکہ تمام ذوی الحافر کا حکم یکساں ہو جائے ۔ یہی نظر کا تقاضا ہے ۔

باب الزکوٰۃ ھل یاخذھا الامام ام لا ؟

جمہور کے نزدیک امام المسلمین کیلئے جائز ہے کہ وہ عاملین مقرر کردے تاکہ جن لوگوں پر زکوٰۃ واجب ، ان سے یہ عاملین باقاعدہ زکوٰۃ وصول کرے ۔ پھر اسکو اسلامی حکومت کی جانب سے اپنے مصارف میں پہونچادی جائے ۔ لیکن بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ جو نوالے

مواشی اور پھلوں کی زکوٰۃ وصول کرنیکے لئے تو عامل مقرر کر سکتا ہے لیکن سونا، چاندی اور اموالِ تجارت کی زکوٰۃ وصول کرنیکے لئے کوئی عامل مقرر کرنا امام المسلمین کیلئے جائز نہیں ہے۔ بلکہ زکوٰۃ دینے والے کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو وہ اپنی زکوٰۃ خود حکومت کیطرف ادا کرے یا تو مصارف زکوٰۃ میں رکھ دے۔

نظر فرماتے ہیں کہ مواشی سائمہ اور ثمار کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے عامل مقرر کرنا جب ان کے نزدیک بھی جائز ہے تو باقی دوسرے اموال یعنی سونا، چاندی اور اموالِ تجارت کی زکوٰۃ وصول کرنیکے لئے بھی امام کیطرف سے عامل مقرر کرنا جائز ہونا چاہئے۔ تاکہ تمام اموالِ زکوٰۃ کا حکم یکساں اور برابر ہو۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب زکوٰۃ ما یخرج من الارض

مذاہب: (۱) امام شافعی، مالک، احمد اور ہمارے صاحبین کے نزدیک ما یخرج من الارض اگر ثمرہ باقیہ ہو کر پانچ وسق تک ہو تو اس میں صدقہ یعنی عشر واجب ہے، ورنہ نہیں۔ واضح رہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے۔ لھذا پانچ وسق سے تین سو صاع ہونگے جس سے تقریبًا پچیس یا چھبیس من بنتے ہیں۔

(۲) امام ابو حنیفہ اور زفرؒ کے نزدیک ما یخرج من الارض میں کوئی نصاب مقرر نہیں ہے۔ قلیل ہو یا کثیر اسمیں عشر واجب ہے۔ امام طحاویؒ نے نظر کیذریعہ اسی ہی کو ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ اموال اور مواشی میں زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) ایک خاص مقدار کا ہونا۔ چنانچہ ہر اموالِ زکوٰۃ اور مواشی زکوٰۃ میں ایک نصاب معین ہے اگر وہ اس نصاب تک نہ پہونچے تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ (۲) ایک خاص مدت کا گذرنا۔ چنانچہ حولانِ حول ہونیکے بعد زکوٰۃ دینا پڑتا ہے ورنہ نہیں۔ اب ما یخرج من الارض کیلئے بالاتفاق کوئی مدت نہیں ہے کہ جس کے گذرنیکے بعد صدقہ یعنی عشر واجب ہو، بلکہ زمین سے پیدا ہوتے ہی انکا صدقہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ تو ما یخرج من الارض سے جب مدتِ معینہ

گندنیکی شرط ساقط ہوگئی تو خاص مقدار ہونیکی شرط بھی ساقط ہوجانا چاہئے کیونکہ دوسرے اموال میں دونوں شرطوں کا ایک ساتھ ثابت ہونا ضروری ہے لہٰذا ماخرج من الارض کے ساقط ہونیکی صورت میں بھی انکا ایک ساتھ ساقط ہونا چاہئے ۔ یہی نظر کا تقاضا ہے ۔

باب الخرص

خرص کا معنی خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانا ۔ اور کتاب الزکوٰۃ کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے ، جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے ۔ اس خرص کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ۔

مذاہب :۔ (۱) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے ۔ (۲) حنفیہ ، شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ محض اندازہ سے عشر وصول نہیں کیا جاسکتا ۔ بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار وزن کیجائیگی ، اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا ۔ اور پہلی مرتبہ اندازہ کرنے کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہوجائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے ۔ اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا ۔ نیز اس سے مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا دروازہ بھی بند ہوجاتا ہے ۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ ـــــــ بذریعۂ خرص واندازہ جتنی پیداوار ثابت ہوگی اسکا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے اگر لیا جائے تو ایک جانب کو درخت کا پھل ہوگا اور دوسری جانب کٹے ہوئے پھل ۔ کیونکہ مصدق کے لئے بعینہ درخت کے پھل سے عشر لینا چاہئے تھا ، لیکن مصدق اسکو مالک کے پاس رکھ کر اسکے عوض میں کٹے ہوئے پھل لے رہا ۔ اور ان دونوں کا مبادلہ تخمین واندازہ کے ساتھ ہو رہا ہے ۔ رب المال اور مصدق (صدقہ وصول کرنے والا) کے درمیان ہونیوالا یہ معاملہ مزابنہ کے مانند ہے ۔ جو کہ عام بیوعات میں جائز نہیں ۔ اور اگر اس پیداوار کو اندازہ کر کے رکھدی جائے ۔

اور اس حساب سے بعد میں کٹے ہوئے پھل رب المال سے وصول کیا جائے۔ اور پکنے کے بعد دوبارہ اس پیداوار کو وزن کر کے اس کی حقیقی مقدار معلوم نہ کیجائے، تو اس صورت میں رب المال اور مصدق کے مابین ہونیوالا یہ معاملہ "بیع رطب بتمر نسیئۃ" کے مانند ہو جائیگا۔ کہ ایک طرف تو تازہ پھل اور دوسری طرف خشک پھل، پھر ادھار بھی۔ اور یہ صورت بھی عام بیوعات میں ناجائز ہے۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس قسم کا معاملہ عام بیوعات میں بائع ومشتری کے درمیان جائز نہیں ہے۔ ایسا معاملہ مصدق (صدقہ وصول کرنے والا) اور رب المال کے درمیان ایا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف چیزوں میں صدقہ واجب ہوتا ہے مثلاً ذہب، فضہ، ثمار اور مواشی سائمہ۔ ان اشیاء مذکورہ میں سے اگر سونا، چاندی یا چرنیوالے مواشی پر صدقہ واجب ہو، اور اس صدقہ ادا کرنے وقت مصدق اور رب المال کے درمیان ایسا کوئی معاملہ واقع ہو جائے جو عام بیوعات میں جائز نہیں ہے، تو بالاتفاق یہ معاملہ اس مصدق اور رب المال کے لئے بھی ناجائز ہوا کرتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے دراہم (چاندی کے روپئے) پر زکوٰۃ واجب ہو، اور مصدق نے اس زکوٰۃ کے حصے کو رب المال کے پاس سونے کے بدلہ ادھار کے طور پر فروخت کر دیا، تو یہ جائز نہیں۔ ایسا ہی اگر حصۂ زکوٰۃ کو مصدق نے سونے کے بدلہ نقد فروخت کیا مگر قبض کرنے کے پہلے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، یا کسی کے مواشی پر زکوٰۃ واجب ہو، اور مصدق اس حصۂ زکوٰۃ کو مالک کے پاس بدلِ مجہول کے مقابلہ میں بیچ ڈالا یا تو بدلِ معلوم ہی کے بدلہ بیچا مگر ادا کرنیکی مدت معین نہیں کی تو ان تمام صورتوں میں مصدق کے یہ معاملے بالکل جائز نہیں ہے۔

الغرض جن چیزوں میں صدقہ واجب ہوتا ہے ان میں سے ذہب، فضہ اور مواشی سائمہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ان میں بائع اور مشتری کیلئے بھی ایسا معاملہ ناجائز ہے۔ اب اختلاف ہو گیا صرف پھلوں کے بارے میں۔ تو نظر یہ چاہیے کہ

دوسرے شے صدقہ ذہب فقہاء دوسری سائمہ کا جو حکم ہے ثمار کا بھی وہی حکم ہو۔ یعنی اس میں بھی ادائے صدقہ کے وقت ایسا معاملہ جائز ہو جو عام بیوعات میں ناجائز ہیں۔ اور خرص کی مذکورہ صورت میں مصدق اور رب المال کے درمیان ایسا معاملہ پیش آتا ہے جو عام بیوعات میں بائع و مشتری کیلئے جائز نہیں ہے (کما مرّ) لہذا تخمینا اندازہ کے طور پر صدقہ (یعنی عشر) کا وصول کرنا مصدق کیلئے جائز نہیں ہوگا۔ بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار کی تعیین کرتے ہوئے اس سے عشر وصول کرنا ہوگا۔

بابُ مقدارِ صدقة الفطر

مذاہب: ① امام شافعی، مالک اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا جو، کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے ② امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر چیزوں کا ایک صاع واجب ہوتا ہے (ایک صاع ساڑھے تین سیر اور نصف صاع پونے دو سیر کے برابر ہیں)

نظر: نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح صدقۂ فطر میں گندم، جو، کشمش، کھجور وغیرہ سے ایک خاص مقدار ادا کی جاتی ہے ایسا ہی قسم کے کفارہ میں بھی ان چیزوں سے ایک خاص مقدار ادا کرنا پڑتا ہے۔ جس میں سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس مقدار کی تعیین میں اختلاف ہو گیا ① بعض کے نزدیک کفارۂ یمین گندم کے علاوہ دوسری چیزوں سے نصف صاع اور گندم سے اس نصف صاع کا نصف یعنی ایک مُد۔ ② بعض کے نزدیک گندم کے علاوہ دوسری چیزوں سے ایک صاع ہے اور گندم سے اس کا نصف یعنی نصف صاع۔ ۔ ۔ تو کفارۂ یمین کی مقدار کی تعیین میں اگرچہ ان کا اختلاف ہو گیا لیکن سب کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ گندم کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو مقدار واجب ہوگی گندم سے اس مقدار کا نصف واجب ہوگا۔ نہ کہ اس سے زائد۔ لہذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۂ یمین

کی مقدار بھی اسی طریقہ سے ہو یعنی گندم کے علاوہ دوسری چیزوں سے صدقۂ فطر کی جو مقدار ہو گی گندم سے اس کا نصف ہو گا نہ کہ اس سے زائد۔ اور ماسوائے گندم مثلاً جو، کھجور، کشمش وغیرہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ صدقۂ فطر ایک صاع ہے۔ لھذا گندم سے اس کا نصف یعنی نصفِ صاع ہی ہونا چاہئے۔ وھذا ہو المدعی۔

کتاب الصیام

باب الصیام فی السفر

بعض اہل ظاہر کے نزدیک صیام فی السفر فرض روزہ کے لئے کافی نہیں بلکہ جس نے بحالتِ سفر رمضان کا روزہ رکھ لیا اس پر بحالت حضر اس روزہ کا قضا کرنا واجب ہے، لیکن جمہور امت کے نزدیک سفر میں صیام وافطار دونوں جائز ہیں اگر روزہ رکھ لے تو یہی کافی ہے، دوبارہ قضا کی ضرورت نہیں۔ اور اسی ہی کو امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے

نظر نظر یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانیوالی عورت اگر رمضان میں حمل اور دودھ پلانیکی حالت میں روزہ رکھ لے، تو ان کیلئے یہی کافی ہوجاتا ہے۔ بعد میں اسکی قضا کی ضرورت نہیں ہوتی۔ حالانکہ ان کیلئے بھی رخصت تھی کہ روزہ نہ رکھے۔ اور نہ یہ حاملہ اور مرضعہ عورت رمضان کے اندر روزہ رکھنے میں اس شخص کے مانند ہے جس نے رمضان آنے سے پہلے ہی روزہ رکھ لیا۔ بلکہ یہی کہنا پڑیگا کہ شہر رمضان کے داخل ہونیکی وجہ سے ان پر روزہ فرض ہوگیا تھا البتہ ضرورت کی وجہ سے انکے لئے تاخیر کی اجازت تھی۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ مسافر کا حکم بھی حاملہ اور مرضعہ عورت کے مانند ہو۔ کہ دخولِ رمضان کی وجہ سے مسافر پر بھی روزہ فرض ہوجائے۔ البتہ سفر ایک عذر ہونیکی بناپر مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت حاصل ہوگئی۔ بناءً علیہ اگر کسی نے بحالتِ سفر رمضان کا روزہ رکھ لیا تو بعد میں اسکا قضا کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

روزہ رکھنا افضل ہے یا افطار؟

بحالتِ سفر روزہ رکھنے کے نفسِ جواز میں اتفاق کے بعد افضلیت کے بارے میں جمہور کے درمیان اختلاف ہوگیا۔ چنانچہ امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک سفر میں مطلقاً روزہ نہ رکھنا افضل ہے عملاً بالرخصۃ۔ اور امام ابوحنیفہ، شافعی اور مالکؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے۔ لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے اور اسی کو امام طحاویؒ نے نظر سے ثابت کیا۔

نظر فرماتے ہیں کہ شہر رمضان داخل ہونے سے تمام مکلفین پر خواہ مقیم ہو یا مسافر روزہ رکھنا فرض ہوجاتا ہے۔ اب اس فرض کو انجام دینے میں جو شخص سبقت کرے وہ اس سے افضل ثابت ہوگا جو اسکی ادائیگی میں تاخیر کرنے والا ہو۔ لہٰذا شدید مشقت کے اندیشہ نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھ لینا ہی افضل ہوگا۔ نہ کہ افطار کرنا۔

باب القبلۃ للصائم

مذاہب: (۱) امام ابوحنیفہ اور شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے قبلہ بلاکراہت جائز ہے بشرطیکہ اپنی نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا۔ اور اسی اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے۔ (۲) امام مالکؒ سے مشہور روایت یہ ہے کہ روزہ دار کیلئے قبلہ مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو۔ (۳) امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔ (۴) بعض لوگوں کے نزدیک روزہ دار کیلئے قبلہ حرام ہے، جس سے روزہ فاسد ہوجائیگا۔

امام طحاویؒ نے مختلف روایات سے حضورؐ کا یہ عمل نقل کیا ہے کہ آپ روزہ کی حالت میں قبلہ دیا کرتے تھے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبلہ دینا مکروہ یا حرام نہیں ہے۔ البتہ یہ قبلہ مفضی الی الجماع ہونے کی صورت میں ممنوع ہونا دوسری روایات سے ثابت ہے۔

اب مخالفین کے جانب سے یہ شبہ پیدا کیا جاسکتا ہے کہ حضورؐ کا بحالت صوم قبلہ دینا ہوسکتا ہے کہ یہ آپ کی خصوصیات میں سے ہو، لہٰذا اس سے عام امت کا حکم ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ تو امام طحاویؒ نے اس شبہ کو بذریعۂ نقل دور کرنے کے بعد بذریعۂ نظر بھی اس کو رد فرمایا۔

نظر فرماتے ہیں کہ ممنوعاتِ صیام یعنی اکل، شرب اور جماع یہ روزہ کی حالت میں تمام امتوں کیلئے جس طرح حرام ہیں حضورؐ کیلئے بھی ایسا ہی حرام ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ممنوعاتِ صیام میں حضورؐ اور عام امت یکساں اور برابر ہیں۔ ایسا نہیں کہ کوئی کام بحالتِ صوم امت کے لئے تو حرام ہے لیکن حضورؐ کے لئے حلال ہو۔ بلکہ اگر حرام ہے تو دونوں کے لئے حرام۔ اور اگر حلال ہے تو دونوں کے لئے حلال۔ لھذا بحالتِ صوم قُبلہ دینا جب حضورؐ کے لئے جائز ہے تو عام امتوں کے لئے بھی جائز ہونا چاہئے۔

بناءً علیہ بحالتِ صوم قُبلہ دینے کو حضورؐ کی خصوصیات میں سے قرار دینا صحیح نہیں ہو سکتا۔

باب الصائم یقیء

مذاہب: (۱) امام اوزاعی، عطاء بن ابی رباح اور ابو ثورؒ سے یہ منقول ہے کہ قئی مطلقاً مفسدِ صوم ہے۔ (۲) ائمۂ اربعہ کے نزدیک اگر قئی خود بخود آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور اگر قصداً قئی کی جائے تو روزہ فاسد ہو جائیگا۔ البتہ حنفیہ کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قئی بعض کے نزدیک حدث (ناقض للوضوء) ہے اور بعض کے نزدیک حدث نہیں ہے۔ ایسا ہی خروجِ دم بھی بعض کے نزدیک حدث ہے اور بعض کے نزدیک حدث نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص اپنے جسم کے کوئی رگ کاٹ کر قصداً نکالے یا تو کسی بیماری کی وجہ سے اسکے جسم سے خون خود بخود نکل جائے تو دونوں صورتوں میں بالاتفاق روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ تو جب خون کا خود بخود نکلنا اور اسکو قصداً نکالنا کوئی بھی مفسدِ صوم نہیں ہے لہذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا ہی قیئ کا خود بخود ہو جانا یا قصداً قئی کرنا کوئی بھی مفسدِ صوم نہو۔ لیکن چونکہ قصداً قئی کرنیکی صورت میں روزہ کا فاسد ہو جانا حضورؐ سے منقول ہے۔ چنانچہ آپ کا قول ہے "من ذرعہ القیئ وہو صائم فلیس علیہ قضاء ومن استقاء فلیقض"، لہذا اس جزء میں نظر کو چھوڑ کر فرمانِ نبوی پر عمل کرنا ہوگا اور یہی کہنا پڑیگا کہ اگر قصداً قئی کرلے تو روزہ فاسد ہو جائیگا ورنہ نہیں۔ وہذا ہو المدعیٰ۔

باب الصائم یحتجم

مذاہب :۔ ① امام احمد، اسحاق، وغیرہ کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانا یا لگوانا) مفسد صوم ہے جس سے حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ اسے صرف قضا واجب ہوگی نہ کہ کفارہ ② امام ابوحنیفہ، شافعی، مالکؒ کے بلکہ جمہور کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں ہے بلکہ بحالت صوم حجامت مکروہ بھی نہیں ہے۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ حجامت میں خون کا نکلنا پایا جاتا ہے۔ اور خروجِ دم کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک وہ حدث ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا، اور بعض کے نزدیک وہ حدث نہیں ہے۔ اب اگر خروج دم کی بدترین حالت یعنی حدث ہونیکا لحاظ کیا جائے تب وہ مفسدِ صوم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پیشاب اور پائخانہ کا نکلنا بھی حدث ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن ان کے نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا بس جب خروجِ بول وغائط مفسد صوم نہیں ہے تو خروج دم بھی مفسدِ صوم نہیں ہوگا۔ لہٰذا حجامت مفسدِ صوم نہیں ہو سکتی نیز اگر کسی رگ سے خون بہنے لگے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہٰذا حجامت کی وجہ سے اگر بدن سے خون نکل جائے تو اس سے بھی روزہ فاسد نہ ہونا ہی چاہیئے۔

باب الرجل یصبح فی یوم من شہر رمضان جنباً ھل یصوم ام لا؟

اگر کوئی شخص جنابت کی حالت میں ہو اور صبح صادق طلوع ہو جائے تو کیا اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ بعض تابعین کے نزدیک ایسے شخص کا روزہ فاسد ہو جائیگا اور حضرت ابوھریرہ کا قول بھی ابتداءً یہی تھا لیکن انہوں نے بعد میں اس سے رجوع کرلیا۔ اب گویا اجماع واقع ہوگیا ہے کہ ایسے شخص کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

نظر فرماتے ہیں کہ کسی روزہ دار کا اگر دن میں احتلام ہو جائے تو بالاتفاق اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص جنابت کی حالت میں روزہ کے اندر داخل ہو تو اس کا روزہ بھی فاسد نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ جو چیزیں روزہ کی ممنوعات میں سے ہیں

مثلاً حیض و نفاس، اگر وہ چیزیں روزہ پر اچانک آپڑے یا تو ان چیزوں پہ روزہ اچانک داخل ہو جائے دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی عورت اگر حائضہ ہو تو حیض کی حالت میں اسکے لئے جیسا کہ روزہ شروع کرنا ممنوع ہے ایسا ہی اگر وہ طہر کی حالت میں شروع کرے یعنی بوقت صبح صادق وہ عورت پاک تھی لیکن دن کے کسی حصہ میں اسکو حیض آگیا تو یہ حیض اسکے روزہ کو توڑ دیگا۔ تو جس طرح یہ حیض روزہ شروع کرنے سے مانع ہے اثنائے صیام اس کا پیش آنا بھی روزہ کے لئے مفسد ہے۔

تو معلوم ہوا کہ جس چیز کا اثناء صوم پیش آنا مفسد صوم ہوتا ہے وہی چیز اگر روزہ شروع کرتے وقت موجود ہو تو یہ روزہ کے لئے مانع بنتی ہے۔ روزہ کی حالت میں اس چیز کا پیش آنا اور اس چیز کی موجودگی میں روزہ کا شروع ہونا دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ مسئلہ حیض سے بالکل واضح ہے۔ اب روزہ کی حالت میں جنابت کا پیش آنا جب بالاتفاق مفسد صوم نہیں ہے تو جنابت کی موجودگی میں روزہ کا شروع کرنا بھی ممنوع نہ ہوگا۔ اگر بحالت جنابت روزہ شروع کرنا ممنوع کہا جائے تو بحالت صوم جنابت لاحق ہونے (یعنی احتلام) کو مفسد کہنا چاہیئے۔ حالانکہ کوئی شخص اسکو مفسد نہیں کہتا لہٰذا اگر کوئی شخص جنابت کی حالت میں ہو اور صبح صادق طلوع ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

باب الرجل یدخل فی الصیام تطوعاً ثم یفطر

مذاہب:۔ (۱) امام شافعی اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے۔ اور توڑنے سے قضا بھی واجب نہیں ہوتی (۲) امام ابوحنیفہ اور مالکؒ کے نزدیک نفلی روزہ بلا عذر توڑنا ناجائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہوتا ہے۔ لھذا اگر عذر کی وجہ سے توڑ ڈالے تب بھی قضا واجب ہے۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ بہت سی چیز ایسی ہیں جن کا کرنا بندہ پر لازم نہیں۔
لیکن بندہ اس چیز کو اپنے نفس پر خود بخود لازم کرتا ہے۔ اب اس لازم کرنے کی دو صورتیں ہیں
(۱) قولاً لازم کرنا۔ مثلاً یہ کہنا کہ لِلّٰہِ عَلَیَّ کذا وکذا۔ جس سے اس پر یہ کام کرنا اور
اپنے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ (۲) عملاً لازم کرنا۔ زبان سے تو کچھ نہیں کہا۔
لیکن اس کام کو کرنا شروع کر دیا۔ مثلاً کسی نے نماز، روزہ، حج یا عمرہ جو اس پر
واجب نہیں تھا، ایسا ہی شروع کر دیا۔ زبان سے اس سے پہلے للّٰہ علی کذا وغیرہ کچھ نہیں کہا۔
اب اگر کوئی شخص اپنی نفس پر کسی چیز کو قولاً لازم کرے تو اس کا پورا کرنا اس
کے لئے واجب ہوتا ہے، ترک کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی شخص اس کام کو اپنی
نفس پر عملاً لازم کرے تو اس صورت میں حج اور عمرہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے
کہ اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ بلا عذر اسکو ترک کرنا جائز نہیں۔ اگر کسی نے لفظاً کچھ
کہنے کے بغیر صرف عملاً حج یا عمرہ شروع کر کے پھر اسکو چھوڑ دے تو خواہ عذر کی بنا پر چھوڑ
دے یا بلا عذر بہر کیف اسکی قضا کرنا اس پر بالاتفاق واجب ہے۔ تو حج اور عمرہ میں
جب عملاً لازم کرنا یہ قولاً لازم کرنے کے حکم میں ہے۔ لھذا نماز و روزہ میں بھی یہ عملاً
لازم کرنا قولاً لازم کرنیکے حکم میں ہو، کہ نفل نماز اور روزہ شروع کر کے بلا عذر چھوڑنا
جائز نہو۔ اور ترک کرنیکی صورت میں خواہ عذراً ترک کرے یا بلا عذر اس پر اسکی قضا لازم ہو

اشکال نظر مذکور پر یہ اشکال پیش کیا جا سکتا ہے کہ حج یا عمرہ شروع کرنے کے
بعد اس سے نکلنا اس لئے ممنوع قرار دیا گیا ہے کیونکہ پورا کرنیکے بغیر ان سے تو نکلنا ہی
ممکن نہیں۔ بخلاف نماز یا روزہ کے۔ کیونکہ ان سے تو بات کرنے، کھانے، پینے یا جماع کرنے
کی وجہ سے نکلنا ممکن ہوتا ہے۔ لھذا حج یا عمرہ پر نماز و روزہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے

جواب یہ ہے کہ یہ اشکال ہی ٹھیک نہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شخص عمرہ یا حج
کی حالت میں جماع کرلے۔ تو اس پر اس کی قضا کرنا تمہارے نزدیک بھی واجب ہے،

اب قضا کرنیکے لئے اولاً اس شروع شدہ حج یا عمرہ سے نکلنا پڑیگا ۔ ورنہ اگر وہ شخص اس سے نہ نکلے تو اسکی قضا کس طرح کریگا ۔ لھذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ نماز و روزہ سے تو قبل الاتمام نکلنا ممکن ہے لیکن حج وعمرہ سے یہ ممکن نہیں ۔ نیز حضورؐ نے حضرت عائشہ رضؓ کو عمرہ چھوڑکر حج شروع کرنے کا حکم فرمایا ، حیث روی انہ عؐ قال لعائشہ رضؓ " دعی عنک العمرۃ واھلی بالحج " ، جس سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ عمرہ سے قبل الاتمام نکلنا ناممکن نہیں ہے ۔ لھذا حج وعمرہ پر نماز ، روزہ کو ہمارا قیاس کرنا بالکل صحیح ہے کہ قولاً واجب کرنے کے بغیر اگر کوئی شخص نماز یا روزہ کو ایسا ہی شروع کرے ، تو حج وعمرہ کے مانند اسکو بلا عذر ترک کرنا اسکے لئے جائز نہیں ہوگا ۔ اگر ترک کردے خواہ عذراً یا بلا عذر بہرکیف اسپر اسکی قضا واجب ہوگی ۔

کتابُ مَناسِکِ الحَج

باب المراۃ لاتجد محرماً ھل یجب علیھا فرض الحج ام لا ؟

مذاہب :- محرم وہ شخص ہے جس سے دائمی طور پر نکاح حرام ہو ۔ اب عورت پر حج فرض ہونیکے لئے زوج یا محرم کا ہونا شرط ہے یا نہیں ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا ۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر صحبت مامونہ میسر ہو تو عورت پر حج فرض ہے ۔ انکے نزدیک زوج اور محرم کا کوئی اعتبار نہیں ہے ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عورت کے حج کے لئے محرم یا زوج کا اس کے ساتھ ہونا شرط نہیں بلکہ عورت کے ساتھ دوسری معتمد علیہا عورتیں ہوں ۔ تب بھی اس پر حج فرض ہے اگرچہ محرم یا زوج نہ ہو ۔ لیکن احناف کے نزدیک عورت کے ساتھ محرم (یا زوج) کا ہونا شرط ہے ۔ اگر دونوں میں سے کوئی نہ ہو تو اس پر حج فرض نہیں ۔ کیونکہ مختلف روایات میں عورت کو بغیر محرم یا زوج کے سفر کرنے سے منع کیا گیا ۔ لھذا محرم یا زوج کا ہونا ضروری ہے ۔

اَب عورت کو جو بغیر محرم یا زوج کے سفر کرنے سے منع کیا گیا اسکی مسافت میں روایتوں کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض روایت میں مَسِیرَۃ لیلۃ ہے۔ بعض میں مسیرۃ یوم ولیلۃ اور بعض میں مسیرۃ یوم۔ اور کسی روایت میں مسیرۃ یومین اولیلتین ہے، اور کسی میں ایک بَرِیدْ یعنی تقریبًا بارہ میل کی مسافت کا ذکر آیا ہے۔ اور بعض روایت میں مسیرۃ ثلاثۃ ایام: تین دن کی تعیین آئی ہے۔ ان روایات میں اختلاف کی وجہ سے علماءِ کرام کے اقوال بھی مختلف ہوگئے۔ ہمارے احناف کے نزدیک تین دن کی روایت راجح ہے۔ لہٰذا کسی عورت کے لئے بغیر محرم یا زوج کے تین دن کی مسافت طئ کرنا جائز نہیں ہے البتہ اگر اس سے کم ہو تو جائز ہے۔ اس تین والی روایت کو امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ عورت کو جو بغیر محرم یا زوج کے سفر کرنے سے منع کیا گیا اسکی مسافت کی تعیین میں روایات مختلف ہیں۔ بعض روایات میں تین دن کی بات آئی ہے اور بعض میں اس سے کم مثلاً دو دن، ایک دن۔ اب تین دن والی روایت کا تقاضا یہ ہے کہ تین دن سے کم کی مسافت عورت کیلئے بلا محرم یا زوج طئ کرنا جائز ہو۔ لیکن اس سے کم مدت کی دوسری روایات اس کے معارض ہیں۔ اب دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو تین دن والی روایت مقدم ہوگی اور اس سے کم والی روایت موخر، یا تو اسکا برعکس یعنی تین دن کی روایت مؤخر اور اس سے کم کی روایت مقدم۔ جو روایت مقدم ہوگی اسکو منسوخ اور جو موخر اسکو ناسخ قرار دیجائیگی۔ لیکن ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے جسے کسی ایک کا تقدم اور دوسرے کا تأخر ثابت کیا جائے۔ لہٰذا ہم دوسرے طریقہ سے غور و فکر کرکے کسی ایک روایت پر عمل کو ترجیح دینگے۔

چنانچہ تین دن والی روایت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ

تین دن سے کم والی روایات پر مقدم ہو گی یا ان سے موخر۔ اگر مقدم ہو، یعنی اولاً حضور ؐ نے تین دن کے سفر کرنے سے عورت کو منع فرمایا تھا۔ بعد میں اس ممانعت میں اور اضافہ کر دیا۔ پہلے تو تین دن کا سفر ممنوع تھا اب دو دن، یا ایک دن یا ایک برید کا سفر بھی ممنوع ہے۔ تو تین دن والی روایت نے جس مدت کو ممنوع قرار دی تھی۔ اسے کم والی روایت نے اس ممانعت کو اپنی جگہ باقی رکھ کر اور کچھ مدت کا اضافہ کر دیا۔ یعنی تین دن تو ممنوع تھا۔ اب دو دن یا ایک دن یا ایک برید بھی ممنوع ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ تین دن والی روایت مقدم ہونے کی صورت میں بھی اس پر عمل باقی ہے۔ کیونکہ دوسری روایات نے اس تین دن کی ممانعت کو اپنی جگہ باقی رکھ کر مدت میں کچھ اضافہ کی ہیں۔ لھذا تین دن کی روایت کو مقدم مان کر منسوخ قرار دینے کی صورت میں بھی اس پر عمل باقی رہتا ہے۔

اور اگر تین دن والی روایت موخر ہو تو وہ ناسخ ہوگی۔ اس صورت میں صرف اسی ہی پر عمل ہوگا کہ تین دن کا سفر ممنوع ہے۔ باقی پہلی روایات کی مدت مثلاً دو دن، ایک دن یا ایک برید کی ممانعت اب باقی نہیں رہی بلکہ منسوخ ہو گئی۔ تین سے کم والی روایات کے تقاضے کو تین والی روایت نے بالکل باطل کر دیا۔ ایسا نہیں ہوا کہ کم والی روایت کے تقاضے کو اپنی جگہ باقی رکھ کر تین والی روایت نے مدت میں کچھ کمی یا زیادتی کی ہے۔ بلکہ اب یہ ثابت کر دیا کہ صرف تین دن کا سفر ممنوع ہے اسے کم ممنوع نہیں۔

مذکورہ تقریر سے یہ ظاہر ہو گیا کہ تین دن سے کم والی روایت کو اگر موخر مانی جائے تو ان پر عمل کرنا پڑتا ہے۔ لیکن ان کو مقدم ماننے کی صورت میں ان پر عمل نہیں ہوتا۔ بخلاف تین دن والی روایت کے۔ کیونکہ اس پر تو دونوں صورتوں میں یعنی خواہ اسکو مقدم مانی جائے یا مؤخر عمل ہوا کرتا ہے۔ لھذا جو روایت صرف

موخر ہونے کی صورت میں قابل عمل ہوتی ہے اس پر اس روایت کو ترجیح دی جائیگی جو مقدم اور موخر دونوں میں قابل عمل ہو۔ بناء علیہ تین دن کی روایت کو راجح قرار دیکر یہی کہا جائیگا کہ کسی عورت کے لئے بغیر محرم یا زوج کے تین دن کا سفر کرنا جائز نہیں۔ اگر اس سے کم ہو تو جائز ہے۔ فافہم۔

باب التلبیۃ کیف ھی؟

مذاہب:۔ تلبیہ کے جو کلمات حضورؐ سے ثابت ہیں انکے پڑھنے کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن ان کلمات پر زیادتی کرنیکے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ (١) امام ابوحنیفہ، احمد، محمدؒ کے نزدیک جو امام شافعی کا ایک قول اور امام مالکؒ سے ایک روایت ہے کہ جو کلمات تلبیہ حضورؐ سے ثابت ہیں ان پر زیادتی کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ (٢) امام مالک، ابو یوسفؒ کے نزدیک جو امام شافعیؒ کا ایک قول ہے کہ ان کلمات پر زیادتی کرنا مناسب نہیں ہے۔ اسی کو امام طحاویؒ نے نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر نظر یہ ہے کہ حضورؐ نے تلبیہ کے بارے میں مطلقا یہ نہیں فرمایا کہ تم جو چاہو پڑھو بلکہ آپ نے چند مخصوص کلمات کی تعلیم دی ہے۔ اب یہ نہیں ہو سکتا کہ حضورؐ نے ان کلمات کی تعلیم دی ہے وہ ناقص ہو۔ لھذا اس پر زیادتی کرنا مناسب نہیں ہوگا جیسا کہ حضورؐ کی تعلیم دی ہوئی تکبیر تحریمہ پر زیادتی کرنا مناسب نہیں ہے۔ بناء علیہ افتتاح صلوٰۃ کے تکبیر تحریمہ کے مانند افتتاح حج وعمرہ کے تلبیہ پر بھی زیادتی کرنا مناسب نہیں ہوگا۔

باب التطیب عند الاحرام

مذاہب:۔ (١) امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد، ابو یوسف اور زفرؒ کے نزدیک قبل الاحرام ایسے خوشبو لگانا جس کا اثر بعد الاحرام باقی رہے، بلا کراہت جائز ہے۔

(٢) امام مالک اور محمدؒ کے نزدیک قبل الاحرام ایسے خوشبو استعمال کرنا جس کا اثر بعد الاحرام باقی رہے مکروہ ہے۔ اگر کسی نے ایسا کیا اور بعد الاحرام اس اثر کو زائل

نہیں کیا تو اس پر فدیہ دینا ضروری ہے۔ اور اسی قول کو امام طحاوی نے اختیار فرماکر اپنی نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ احرام کی وجہ سے بہت سی چیزیں ناجائز ہو جاتی ہیں مثلاً سلے ہوئے کپڑے کرتہ۔ پاجامہ۔ موزہ، پگڑی کا استعمال کرنا۔ خوشبو لگانا، بری جانوروں کا شکار کرنا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ احرام کے بعد ان چیزوں کا مرتکب ہونا جسطرح حرام ہے ایسا ہی قبل الاحرام ان کے مرتکب ہوکر اس پر بعد الاحرام تک باقی رہنا بھی حرام ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص قبل الاحرام سلے ہوئے کپڑا پہنے اور اسکو کھولنے کے بغیر احرام باندھ لے، تو بالاتفاق اسکو اس کپڑا اتارنے کا حکم دیا جائیگا۔ اب اگر اس نے بعد الاحرام اسکو نہیں اتارا۔ تو ایسے شخص کا حکم اس شخص کے مانند ہے جس نے بعد الاحرام نئی طور پر سلے ہوئے کپڑا پہنا ہے۔ بعد الاحرام پہننے والا پر جیساکہ فدیہ واجب ہے ایسا ہی قبل الاحرام پہنکر اس پر باقی رہنے والا پر بھی فدیہ واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص قبل الاحرام حل میں بری جانور شکار کرکے اسکو اپنے پاس رکھتے ہوئے احرام باندھ لے، تو اسکو اس جانور چھوڑ دینے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر نہیں چھوڑا تو اس پر فدیہ واجب ہوگا جیساکہ بعد الاحرام شکار کرنے سے فدیہ واجب ہوتا ہے۔ الغرض جس کام کا کرنا بعد الاحرام ناجائز ہے وہی کام قبل الاحرام کرکے اس پر بعد الاحرام باقی رہنا بھی ناجائز ہے۔ اور خوشبو کا استعمال کرنا بعد الاحرام اتفاقی طور پر ناجائز ہے لہذا قبل الاحرام اسکو استعمال کرکے بعد الاحرام تک باقی رکھنا بھی ناجائز ہی ہوگا۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب مایلبس المحرم من الثیاب

مذاہب :- محرم کو اگر ازار یعنی لنگی مہیا نہ ہو تو امام شافعی اور احمدؒ کے نزدیک وہ سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے، اور اسکے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ اور مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اسکو پھاڑ کر ازار بنالے پھر پہنے، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پاجامہ ہی پہن لے لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر جوتے موجود نہ ہو تو امام احمدؒ کے نزدیک بند موزہ پہننا بھی جائز ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اس صورت میں موزے کو کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اگر بغیر کاٹنے کے استعمال کیا تو اس پر فدیہ واجب ہوگا۔ سلے ہوئے پاجامہ یا موزہ عند الضرورت پہننے سے بھی فدیہ واجب ہو جانیکو امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر نظر کا حاصل یہ ہے کہ بہت چیزیں جو قبل الاحرام مباح تھیں وہ احرام کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہے۔ مثلاً سلے ہوئے کپڑا۔ کرتہ۔ پگڑی۔ موزہ، بُرنُس (ایک لمبی ٹوپی جو عرب میں پہنی جاتی تھی یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے) پائجامہ وغیرہ کا استعمال کرنا۔ بال یا ناخن کٹوانا۔ اب بحالت مجبوری ان ممنوع چیزوں کا مرتکب ہو جانا مثلاً سخت گرمی کی وجہ سے مجبوراً سر ڈھانپ لینا۔ سخت سردی کی بنا پر سلے ہوئے کپڑوں کا استعمال کرلینا، بیماری وغیرہ کی وجہ سے سر کا حلق کرنا یہ سب جائز ہیں۔ کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ لیکن اس سے بالاتفاق کفارہ واجب ہوگا۔ جیساکہ بلا ضرورت ان کے مرتکب ہونے سے کفارہ واجب ہوتا۔

تو معلوم ہوا کہ احرام کی وجہ سے جو چیزیں ممنوع ہو جاتی ہیں بغیر ضرورت و مجبوری کے ان کے مرتکب ہونے سے جس طرح کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح مجبوراً مرتکب ہونے سے بھی کفارہ واجب ہوتا ہے۔ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے صرف گناہ ساقط ہوتا۔ لھذا بوقت ضرورت موزہ اور پائجامہ پہننے سے اگرچہ کوئی گناہ نہیں ہوگا لیکن کفارہ دینا پڑے گا۔ جیساکہ بلا ضرورت پہننے سے کفارہ دینا پڑتا ہے۔

باب لبس الثوب الذی قد مسّه ورس او زعفران فی الاحرام۔

مذاہب :- ورس زرد رنگ کی ایک گھاس ہے جسکی کھیت صرف یمن میں ہوتی ہے۔ اب ورس یا زعفران کے رنگ لگائے ہوئے کپڑا حالت احرام میں پہننا تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ لیکن اگر اسکو دھویا جائے یہاں تک کہ اس میں خوشبو باقی نہ رہے، تو اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔

(۱) مجاہد، ہشام بن عروہ بن زبیر کے نزدیک اور امام مالک کی ایک روایت کے مطابق ورس یا زعفران کے رنگ لگائے ہوئے کپڑے کا استعمال حالتِ احرام میں مطلقاً ناجائز ہے خواہ اسکو دھویا بھی جائے۔ (۲) جمہور کے نزدیک جو کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے کہ دھونے کے بعد اس کا استعمال جائز ہے، اسی ہی کو امام طحاویؒ نے بذریعۂ نظر ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جس طرح نجاست لگا ہوا کپڑا دھونے کے بعد پاک ہو جاتا ہے اور اپنی اصلی حالت کیطرف لوٹ آتا ہے چنانچہ نماز صحیح ہو جاتی۔ اسی طرح ورس یا زعفران لگا ہوا کپڑا بھی دھونے کے بعد اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ آئیگا۔ اور حالتِ احرام میں اس کا استعمال جائز ہوگا۔

باب الرجل یحرم وعلیہ قمیص کیف ینبغی ان یخلعہ

مذاہب :- اگر کوئی شخص قمیص پہنے ہوئے ہونیکی حالت میں احرام باندھے تو اب احرام باندھنے کے بعد اس قمیص کو اپنے بدن سے کیسے نکالے ؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔ چنانچہ۔ (۱) حضرت شعبی، نخعی، علی، حسن بصری، ابو قلابہ، ابو صالح، سالم، وغیرہ کے نزدیک یہ شخص اپنے اس قمیص کو سر کے اوپر سے نہ نکالے۔ کیونکہ اسے سر ڈھانپنا لازم آتا ہے جو کہ حالتِ احرام میں جائز نہیں۔ بلکہ اس قمیص کو پھاڑ کر نکالنا چاہئے۔ (۲) لیکن ائمہ اربعہ بلکہ جمہور کے نزدیک اسکو سر کے جانب سے کھینچ کر نکالے جیسا کہ حالتِ حلال میں نکالا جاتا ہے۔

نظر: نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ سر کا ڈھانپنا اگر کسی کپڑے کو پہننے کے طور پر ہو تو یہ
حالت احرام میں ممنوع ہے۔ مثلاً ٹوپی، پگڑی، برنس وغیرہ پہن کر سر ڈھانپنا
لیکن اگر پہننے کے بغیر سر کو ڈھانپا جائے مثلاً کپڑا یا دوسری کسی چیز کو اپنے سر پر ویسا ہی
اٹھالیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہر قسم کی تغطیہ راس ممنوع
نہیں ہے۔ بلکہ جو بصورت الباس ہو وہ ممنوع ہے۔ جیسا کہ بدن میں سلے ہوئے کپڑا
پہننا تو ممنوع ہے لیکن اس پر سلے ہوئے کپڑے کی گٹھڑی رکھ دینا ممنوع نہیں ہے۔ لھذا
قمیص پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں احرام باندھنے والا شخص کے لئے اپنے قمیص کو
سر کے جانب سے کھینچ کر نکالنا ممنوع نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس سے جو تغطیہ ہو رہی ہے
وہ تو بطور الباس نہیں ہے، اس کو تو بدن سے نکالنا مقصود ہے سر پر پہننا مقصود نہیں۔

باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرماً فی حجۃ الوداع

اقسام حج: حج تین قسم پر ہیں۔ ١ حج افراد۔ یعنی میقات سے صرف حج کا احرام
باندھنا۔ ٢ تمتع۔ یعنی اشہر حج میں اولاً عمرہ کے احرام باندھنا پھر عمرہ سے فارغ
ہونے کے بعد اسی سال حج کا احرام باندھنا۔ ٣ قران۔ یعنی میقات سے حج وعمرہ
دونوں کا احرام باندھنا یا تو اولاً عمرہ کا احرام باندھنا پھر عمرہ سے فارغ ہونے کے پہلے
پہلے یعنی چار شوط طواف کرنے کے پہلے حج کے احرام باندھکر حج کو عمرہ کے اندر داخل کر دینا۔

حجۃ الوداع میں حضورؐ مفرد تھے یا متمتع یا قارن؟

حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مفرد تھے یا متمتع یا قارن؟ اس سلسلے
میں روایات مختلف ہیں۔ بعض روایات سے آپ کا مفرد، بعض روایت سے متمتع
اور بعض سے قارن ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر ائمہ کرام کے درمیان
بھی اختلاف ہوگیا کہ تینوں قسموں میں سے کونسی قسم افضل ہے (١) چنانچہ
امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل حج افراد ہے پھر تمتع پھر قران۔

② امام احمدؒ کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سوقِ ہدی نہ ہو، پھر افراد پھر قران۔

③ احناف کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد۔۔ فریق اول کے نزدیک آپؐ حجۃ الوداع میں مفرد تھے لھذا ان کے نزدیک حج افراد افضل ہے، فریق ثانی کے خیال میں آپؐ متمتع تھے لھذا انکے یہاں تمتع افضل ہے۔ اور فریق ثالث کے نزدیک آپؐ حجۃ الوداع میں قارن تھے لہذا وہ کہتے ہیں کہ حج قران ہی افضل ہے

نظر فرماتے ہیں کہ حجۃ الوداع میں حضورؐ کی تلبیہ کیسی تھی؟ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں۔ بعض روایت سے آپ کی تلبیہ لبیك بحجۃ اور بعض روایت سے لبیك بعمرۃ اور بعض سے لبیك بحجۃ وعمرۃ کا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے آپ کا احرام صرف حج کا تھا یا عمرہ تھا یا دونوں کا، اسکی تعیین میں اختلاف ہوگیا۔

تو مذکورہ تینوں قسموں کی تلبیہ آپ کے بارے میں مروی ہے۔ اور ہر روایت صحیح بھی ہے۔ لہذا ہم یہی بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپنے مختلف مقامات میں مختلف تلبیہ کہی ہیں۔ اَب لبیك بحجۃ سے آپکا مفرد ہونا، لبیك بعمرۃ سے متمتع ہونا اور لبیك بحجۃ وعمرۃ سے آپکا قارن ہونا سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات متیقن ہے کہ آپ اس حج میں یا تو مفرد تھے یا قارن یا متمتع، لھذا ان مختلف تلبیہ کو سامنے رکھکر ہمیں کسی ایک قسم کی تعیین کرنی ہوگی۔

تو ہم یہی کہنے پر مجبور ہونگے کہ آپ کا احرام حج وعمرہ دونوں کا تھا۔ کبھی آپ نے تلبیہ پڑھتے وقت دونوں کو ذکر کرکے "لبیک بحجۃ وعمرۃ" فرمایا اسکو کسی نے سنا۔ کبھی آپنے صرف حج کا ذکر کرکے "لبیک بحجۃ" فرمایا۔ اسکو کسی نے سنا۔ اور کبھی صرف عمرہ کا ذکر کرتے ہوئے "لبیک بعمرۃ" فرمایا۔ اسکو کسی نے سنا۔ اور ہر ایک نے اپنے سننے کے مطابق بیان کردیا۔ اب اگر صرف حج والی روایت کے اعتبار کرکے آپ کو مفرد ثابت کیا جائے۔ تو اسے عمرہ والی روایت کو ترک کرنا، ایسا ہی اگر صرف عمرہ والی

روایت مانتے ہوئے آپ کو متمتع ثابت کیا جائے تو اس سے حج والی روایت کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا حج وعمرہ والی روایت یعنی "لبیک بحجۃ وعمرۃ" کو اصل قرار دینا ہوگا۔ جس سے باقی دونوں روایت پر بھی عمل ہو جائے گا۔ کسی روایت کو ترک کرنا لازم نہیں آئے گا۔ بنائً علیہ تمام روایات پر عمل اور علم ناقص کو علم کامل پر ترجیح دیتے ہوئے یہی کہنا چاہئے کہ آپ کی تلبیہ لبیک بحجۃ وعمرۃ تھی اور آپ حجۃ الوداع میں قارن تھے نہ کہ مفرد یا متمتع۔ لہٰذا حج قران ہی افضل ہے۔

حج قران کی افضلیت پر ایک مستقل نظر

حج افراد میں صرف ایک عمل کا ادا کرنا پایا جاتا ہے بخلاف تمتع وقران کے، کیونکہ وہاں دو عمل (حج وعمرہ) کا اجتماع ہے۔ لہٰذا افراد سے تمتع وقران افضل ہونگے۔ اور تمتع میں چونکہ اولاً عمرہ کا احرام ہوتا ہے پھر عمرہ سے فارغ ہو کر حلال ہونے کے بعد حج کا احرام باندھا جاتا ہے۔ جس سے احرامِ حج کے اندر تاخیر ہو جاتی ہے۔ لیکن قران میں ابتداءً ہی حج وعمرہ دونوں کا یا اولاً عمرہ کا احرام، اور افعالِ عمرہ سے فارغ ہونے کے پہلے پہلے حج کا احرام باندھا جاتا ہے (کما مر) جس میں احرام حج کے اندر تعجیل پائی جاتی ہے۔ لہٰذا احرام حج کی تعجیل کی صورت یعنی قران اسکی تاخیر کی صورت یعنی تمتع سے افضل ہوگی یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب الھدی یساق لمتعۃ او قران ھل یرکب ام لا

مذاہب:- (۱) اہل ظاہر، عروہ بن زبیر کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق قربانی کے جانور پر سوار ہونا مطلقاً جائز ہے۔ خواہ ضرورت کی بنا پر ہو یا بلا ضرورت۔ (۲) امام ابو حنیفہ، شافعی، مالکؒ کے نزدیک امام احمدؒ کی دوسری روایت کے مطابق بوقتِ حاجت رکوب علی الھدی جائز ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک محض حاجت کافی نہیں بلکہ اگر شدتِ حاجت ہو یعنی حالت اضطراری ہو تو جائز ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء ملکیت کے اعتبار سے دو قسم پر ہیں ۔ ①
وہ اشیاء جن کے اندر ملکیت کامل طور سے موجود ہو ، احکام ملک میں سے کسی بھی حکم کو زائل کرنیوالی کوئی چیز وہاں موجود نہ ہو ۔ مثلاً خالص غلام اور وہ باندی جو مالک کے جانب سے ام الولد نہ بنی ہو ، ایسا ہی وہ اونٹ جس پر اسکے مالک نے کسی چیز واجب نہیں کی ہو ، ان سب کے اندر ملکیت کاملہ موجود ہے ۔ چنانچہ ۔
انکو بیچنا ، ان سے خود نفع اٹھانا ، اور دوسرے کسی کو ان سے نفع اٹھانے کا مالک بنانا ، خواہ کسی چیز کے بدلہ میں ہو یا بلا بدل ، یہ سب کچھ جائز ہیں ۔

② وہ اشیاء جن کے اندر ملکیت کامل طور سے نہ ہو ، بلکہ بعض احکام ملک کو زائل کرنیوالی کوئی چیز وہاں داخل ہوگئی ہو ۔ مثلاً ام ولد ، چنانچہ اسکو بیچنا جائز نہیں ۔ البتہ اس سے خود نفع اٹھانا ، دوسرے کو اسکے منافع کا بالبدل یا بلا بدل مالک بنانا ، یہ جائز ہیں ۔ اسی طرح اسکی مثال مدبّر بھی ہے ان لوگوں کے مذہب کے مطابق جن کے نزدیک اسکو بیچنا جائز نہیں ہے ۔

تو ان دونوں قسموں میں غور کرنے سے ہمیں یہ بات ظاہر ہوگی کہ کسی شئی کے اندر اسکے مالک کی ملکیت کامل ہو یا ناقص اگر اس شئی سے خود مالک کیلئے نفع حاصل کرنا جائز ہو تو دوسرے کو بھی اسکے منافع کا مالک بنانا جائز ہوا کرتا ہے خواہ بالبدل ہو یا بلا بدل ۔ ایسی کوئی چیز نہیں ملی کہ جس سے خود نفع حاصل کرنا تو جائز ہو لیکن دوسرے کو اسکے مالک بنانا جائز نہ ہو ، یا تو اس کا برعکس ۔ بلکہ اگر جائز ہے تو دونوں جائز ہیں ، اور اگر ناجائز ہے تو دونوں ناجائز ۔

اِدھر قربانی کے جانور کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ دوسرے کسی کو اسکے منافع کا مالک بنا کر اس سے بدل اور اجرت لینا جائز نہیں ہے ۔ اب غیر کو منافع کا بالبدل مالک بنانا جب جائز نہیں ہے تو اس سے خود نفع اٹھانا بھی جائز نہ ہوگا۔

جیساکہ اصولِ مذکور کا تقاضا ہے ۔ البتہ حالتِ اضطراری میں اسکا جائز ہو جانا یہ الگ بات ہے ۔ کیونکہ بہت نا جائز چیزیں (مثلاً اکلِ میتہ) حالتِ اضطراری میں جائز ہو جاتی ہے ۔ فثبت بذالک ماذہب الیہ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ ۔

باب الصید یذبحہ الحلال فی الحل ھل للمحرم ان یاکل منہ ام لا؟

مذاہب :۔ محرم کے لئے خشکی کا شکار بنص قرآنی حرام ہے ۔ اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کے شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کیلئے بالاتفاق حرام ہے ۔ البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے لئے ایسے شکار کھانے کے جواز و عدمِ جواز کے بارے فقہاء کا اختلاف ہے ۔ (۱) امام شافعی، مالک اور احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اسکو کھلانیکی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اسکا کھانا ناجائز ہے ۔ اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے ۔ (۲) سفیان ثوری اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک محرم کیلئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً ممنوع ہے ۔ صِید لاجلہٖ ہو یا نہ ہو ۔ حضرت ابن عمرؓ، جابر اور طاؤسؒ سے بھی یہی منقول ہے ۔ (۳) احناف کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے ۔ صِید لاجلہٖ ہو یا نہ ہو ۔

نظر ہم دیکھتے ہیں کہ شکار کرنے سے مانع دو چیزیں ہیں ۔ (۱) احرام ، چنانچہ حالتِ احرام میں شکار کرنا حرام ہوتا ہے (۲) حرم ۔ چنانچہ حرم شریف کے اندر غیر محرم لئے بھی شکار کرنا ممنوع ہے ۔ اب اگر کوئی غیر محرم شخص حرم کے باہر یعنی حِل میں شکار کرکے حِل ہی میں اسکو ذبح کرلے، اور اسکے بعد اسکو حرم کے اندر داخل کرے تو اسکے لئے حرم کے اندر اسکا کھانا بالاتفاق جائز ہے ۔ ذبح کرنیکے بعد لحمِ صید کو حرم کے اندر داخل کرنا یہ زندہ شکار کو داخل کرنیکے مانند نہیں ہے

ورنہ اسیطرح یہ بھی ممنوع ہوتا ، اور حرم کے اندر شکار کرنیکی وجہ سے جو چیز اس پر واجب ہوتی وہی چیز اسکے گوشت کھانے سے واجب ہو جاتی ۔ تو معلوم ہوا کہ حرم صرف زندہ شکار سے مانع ہے، لحم صید سے مانع نہیں۔ لھذا اسی طرح احرام بھی محرم کے حق میں صرف زندہ شکار سے مانع ہوگا نہ کہ اسکے گوشت سے ، جبکہ اسکا ذبح کرنیوالا غیر محرم ہو ۔ بناءً علیہ محرم کے لئے اگرچہ شکار کرنا جائز نہیں ہے لیکن غیر محرم کے ذبح کردہ شکار کا گوشت کھانا ضرور جائز ہوگا ۔

باب رفع الیدین عند رویۃ البیت

مذاہب :۔ بیت اللہ شریف کو دیکھکر دعا کرنا بالاتفاق مستحب ہے، البتہ یہ دعا رفعِ یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفعِ یدین کے ، اس بارے میں اختلاف ہے ۔

(۱) امام شافعیؒ نے تو یوں فرمایا " ولستُ اکرہ رفع الیدین عند رویۃ البیت ولا استحبہٗ ولکنہٗ عندی حسنٌ " (۲) امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک مذکورہ رفعِ یدین مکروہ ہے ۔ (۳) علامہ ابن ہمام ، ملّا علی قاری اور متعدد محققینِ احناف کے نزدیک عند رویۃ البیت رفعِ یدین مستحب ہے، ۔

مسئلۂ باب اور امام طحاوی امام طحاوی نے ترکِ رفع کو ترجیح دی ہے ۔ اور اسی ہی کو امام ابو حنیفہ ، ابو یوسف اور محمدؒ کا قول بتایا ہے ۔ چنانچہ انہوں نے مختلف نظر سے اسی ہی کو ثابت کرنیکی کوشش کی ہے ۔

نظر فرماتے ہیں کہ بالاتفاق جن مواضع میں رفعِ یدین ہیں وہ یوں ہیں۔

(۱) افتتاحِ صلوٰۃ کے وقت (۲) صفا پہاڑ پر (۳) مروہ پہاڑ پر ۔
(۴) عرفہ میں (۵) مزدلفہ کے اندر (٦) دونوں جمرہ میں ۔

اب غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مذکورہ مواضع میں سے بعض میں رفعِ یدین کا حکم تکبیرِ نماز کی وجہ سے ہے جیسے رفع عند افتتاح الصلوٰۃ ۔

اور بعض میں دعا کی وجہ سے جیسے باقی مواضع ہیں۔ اور افتتاحِ صلوٰۃ کے علاوہ باقی جگہوں کے رفع دراصل احرام کے سبب سے ہے۔ چنانچہ ان مواضع میں بسببِ احرام ٹھہرنا پڑتا ہے، اور ان میں دُعا کی جاتی ہے۔ نفسِ مواضع کی تعظیم کیلئے نہیں۔ اسی لئے ہی تو جو شخص بغیر احرام کے ان جگہوں سے گذرے اس پر رفعِ یدین کا حکم نہیں ہے۔ تو جب ان مواضع میں صرف حالتِ احرام میں رفع کا حکم ہے، اگر احرام نہ ہو تو رفع نہیں ہے، لھذا عند رویۃ البیت اگر احرام نہ ہو تو ان مواضع کی طرح اس میں بھی رفع کا حکم نہ ہونا چاہئے۔

اَب عدمِ احرام کے وقت جب رفع نہیں ہے، لھذا بوقتِ احرام بھی اس میں رفع نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ عند رویۃ البیت کے رفعِ یدین اسکے قائلین کے یہاں بھی صرف بیت اللہ کی تعظیم کی بنا پر ہے، احرام اس کا سبب نہیں ہے۔ لھذا احرام کی وجہ سے اس کے اندر نیا کوئی حکم پیدا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ عدمِ احرام کی حالت میں جس طرح رفعِ یدین نہیں تھا ایسا ہی احرام کی حالت میں نہیں ہوگا۔ جس سے عند رویۃ البیت مطلقًا رفعِ یدین کا نہونا ہی ثابت ہو رہا ہے۔

دوسری نظر مسئلۂ باب میں دوسری ایک نظر یہ ہے کہ حالتِ احرام میں رفعِ یدین کا حکم صرف ایسی جگہوں میں ہے جہاں وقوف (ٹھرنے) کا حکم ہے چنانچہ جمرۂ عقبہ میں وقوف نہیں ہے تو رفع کا حکم بھی نہیں ہے۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ بیت اللہ کے پاس جب وقوف کا حکم نہیں ہے تو وہاں رفع کا حکم بھی نہ ہو۔

باب ما یستلم من الارکان فی الطواف

ارکانِ اربعہ کی توضیح ارکان یہ رکنٌ کی جمع ہے۔ جسکا معنی ہے جانب اور یہاں مراد دو دیوار کے ملنے سے پیدا ہونیوالا باہر کے کونہ (ملتقی الجدارین من الخارج) خانۂ کعبہ کے چار ارکان ہیں۔ ١ رکنِ اسود ٢ رکنِ یمانی۔ ان دونوں کو

تغلیباً یمانیین کہا جاتا ہے۔ ۳ رکن شامی ۴ رکنِ عراقی ان دونوں
کو شامیین کہا جاتا ہے۔ جب قریش نے بناء کعبہ کیلئے چندہ کیا تو چندہ کم ہونے
کی وجہ سے انہوں نے قواعدِ ابراہیمی پر بنا نہیں کرسکا۔ بلکہ رکنین شامیین کی
جانب کچھ حصہ کو الگ چھوڑ کر بنا کیا۔ اس ترک کی ہوئی جگہ کو حطیم کہا جاتا ہے
پھر عبداللہ بن زبیرؓ نے اپنے زمانِ خلافت میں اس چھوڑا ہوا مقام کو شامل کرکے
قواعدِ ابراہیمی پر بنا کیا تھا۔ چونکہ عبداللہ بن زبیرؓ کی اس جدید بنا کیوجہ سے
سب دیوار قواعدِ ابراہیمی پر آگئے تھے، اس لئے وہ ارکانِ اربعہ کا استیلام
کرتے تھے۔ پھر حجاج بن یوسف نے قواعدِ قریش پر بنا کیا کہ جس میں حطیم کو چھوڑا
گیا تھا جو ابتک ہے۔ چونکہ رکنینِ شامیین یہ درحقیقت خانہ کعبہ کا کنارہ
نہیں ہے اس لئے جمہور امت کے نزدیک صرف رکنین یمانیین کا استیلام ہوگا۔
شامیین کا استیلام نہ ہوگا۔ اگرچہ بعض صحابہؓ اور تابعین انکے استیلام کے بھی
قائل تھے۔ چنانچہ حضرت معاویہ، عبداللہ بن زبیر، عروہ بن زبیر،
سوید بن غفلہ، جابر بن عبداللہ، حسن، حسین اور انس رضؓ ارکانِ اربعہ کے
استیلام کے قائل تھے۔ امام طحاویؒ نے جمہور کے مسلک ہی کو اپنی نظر کیذریعہ ثابت کیا ہے

نظر فرماتے ہیں کہ مختلف روایات اور تاریخ سے یہ بات بالکل واضح
ہے کہ رکنین شامیین دراصل خانہ کعبہ کا رکن اور کونہ نہیں ہے۔ اور رکنین
یمانیین کا استیلام صرف کونے ہونیکی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ اسی لئے تو ان دونوں
رکن کے مابین کے حصہ میں استیلام نہیں ہوتا۔ لہذا شامیین یہ کونے نہ ہونے میں
رکنین یمانیین کے درمیانی حصہ کے مانند ہوگئے۔ بناءً علیہ جس طرح یمانیین
کے درمیانی حصہ میں اسکے کونے نہ ہونے کی وجہ سے استیلام نہیں ہے۔ اسیطرح
رکنین شامیین میں بھی استیلام نہ ہوگا۔

باب الصلوٰة للطواف بعد الصبح وبعد العصر

پہلے فریق پانچ اوقات ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ (۱) عند طلوع الشمس ۲ عند غروب الشمس ۳ عند استوار الشمس ۴ بعد صلوٰۃ الصبح الی طلوع الشمس ۵ بعد صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس

اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر طواف کے بعد جو دو رکعت نماز پڑھی جاتی ہے۔ کیا ان کو ان اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کیجائیگی ؟

(۱) تو امام طحاویؒ نے ایک قوم سے نقل فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً کسی بھی وقت میں یہ نماز ادا کیجائیگی، خواہ اوقاتِ خمسہ مکروہہ میں سے کوئی وقت بھی کیوں نہ ہو۔ انہوں نے حضرت ابوالدرداءؓ کے قول سے استدلال کیا انہوں نے قبل غروب الشمس ہی طواف کی نماز پڑھ لی، توان کو اس بارے میں "لاصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس" کی روایت پیش کرکے پوچھا گیا تو جواب میں فرمایا۔ "ان ھذا البلد لیس کسائر البلدان" یہ شہر یعنی مکہ دوسرے شہروں کے مانند نہیں ہے۔ امام طحاویؒ نے اپنی نظر کیذریعہ ان لوگونکی تردید فرمائی ہے

نظر جس طرح بعض اوقات میں نماز پڑھنے سے ممانعت آئی ہے، اسی طرح بعض ایام میں روزہ رکھنے سے بھی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ مثلاً عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن۔ اب روزہ کی اس ممانعت میں مکہ اور غیر مکہ سب شہر بالاتفاق برابر ہیں۔ کہ ان ایامِ ممنوعہ میں روزہ رکھنا جیساکہ غیر مکہ میں ممنوع ہے ایسا ہی مکہ میں بھی ممنوع ہے۔ لھذا نماز کی اس ممانعت میں بھی مکہ اور غیر مکہ تمام شہر برابر ہونگے۔

دوسرے اور تیسرے فریق (۲) دوسری ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ان اوقاتِ خمسہ مکروہہ میں سے بعد العصر قبل اصفرار الشمس اور بعد الفجر قبل طلوع الشمس

میں طواف کی یہ نماز ادا کیجائیگی۔ البتہ باقی تینوں اوقات میں ان کا پڑھنا مکروہ ہے۔ یہ قول حضرت عطاء، طاوس، قاسم اور عروہ رحمہم اللہ کا ہے۔ جسکو امام شافعی اور احمدؒ نے اختیار کیا ہے۔ (۳) لیکن امام ابوحنیفہ، ابویوسف، اور محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ طواف کی یہ نماز اوقاتِ خمسہ مکروہہ میں سے کسی بھی وقت میں ادا نہیں کی جائیگی۔ وبہ قال مجاہد وسعید بن جبیر والحسن البصریؒ۔ امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں حضرت شافعی اور احمدؒ کے قول کو اختیار فرماکر اسی کو نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ طلوع، غروب اور استواءِ شمس کے وقت نفل نماز کے ساتھ ساتھ قضا نماز اور نمازِ جنازہ پڑھنا بھی ممنوع ہے۔ (کما ہو ثابت بالروایات المختلفۃ) لہذا جب قضا نماز اور نماز جنازہ پڑھنا ان میں ممنوع ہے تو نمازِ طواف کا پڑھنا بطریقِ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ بخلاف بعد العصر الی اصفرار الشمس اور بعد الفجر الی طلوع الشمس کے وقت کے، کیونکہ ان میں صرف نفل نماز ممنوع ہے، قضا نماز اور نمازِ جنازہ ممنوع نہیں ہے۔ اور نماز طواف چونکہ طواف کیوجہ سے واجب ہوتی ہے اسلئے اسکی مشابہت قضا نماز اور نمازِ جنازہ کیساتھ ہے۔ کیونکہ وقتی نماز کے فوت ہونے سے قضا اور میت کے حاضر ہونے سے نمازِ جنازہ واجب ہوتی ہے۔ لہذا جن اوقات میں قضا نماز اور نماز جنازہ پڑھی جائینگی ان اوقات میں نمازِ طواف بھی پڑھی جائیگی۔ اور جن اوقات میں وہ دونوں ممنوع ہونگی یہ بھی ممنوع ہوگی۔ بنائً علیہ جب بعد العصر الی اصفرار الشمس اور بعد الفجر الی طلوع الشمس قضا نماز اور نمازِ جنازہ کا پڑھنا ممنوع و مکروہ نہیں ہے تو نمازِ طواف کا پڑھنا بھی ان میں ممنوع و مکروہ نہیں ہوگا۔

باب من احرم بحجة فطاف لها قبل ان يقف بعرفة

مسئلہ کی توضیح حج کے رکن دو ہیں۔ ۱؎ وقوف عرفہ، جس کا وقت نو ذی الحجہ کے زوالِ شمس سے لیکر دس ذی الحجہ کے طلوع فجر ثانی تک ہے۔
۲؎ طواف زیارت، جسکے وقت کی ابتداء دس تاریخ کے طلوعِ فجر ثانی سے ہوتی ہے۔ اصل حکم یہ ہے کہ حج کے احرام باندھنے والا شخص ۹ تاریخ کو وقوفِ عرفہ اور دس تاریخ (یوم نحر) کو طوافِ زیارت کے بعد قربانی کر کے اپنا احرام کھول لے اور حلال ہو جائے۔ اب اگر حج کے احرام باندھنے والا یہ شخص وقوفِ عرفہ کے پہلے طواف کرلے تو ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ اگر اس نے سوقِ ہدی نہ کی ہو تو اس طواف کے ذریعہ یوم نحر کے پہلے ہی یہ شخص حلال ہو جائیگا لیکن جمہور کہتے ہیں کہ حج شروع کرنیکے بعد اسکے تمام احکام پورا کرنے کے پہلے کسی کو حج سے نکلنے کی اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا یوم نحر کے پہلے طواف یا کسی بھی چیز سے یہ شخص حلال نہیں ہو سکتا۔ امام طحاویؒ نے جمہور کے مسلک کو اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جس نے عمرہ کا احرام باندھا، اور عمرہ کے طواف اور سعی کرلی تو یہ شخص عمرہ سے فارغ ہو گیا، وہ حلق کر کے حلال ہو جائیگا۔ لیکن اگر وہ شخص حج کے لئے سوقِ ہدی کرلے، تو عمرہ کے طواف وسعی کرنیکے بعد بھی وہ حلال نہیں ہو سکتا، بلکہ یوم نحر تک اسکو اپنے احرام پر باقی رہنا پڑتا ہے۔ حالانکہ اس نے ابتک حج کا کام شروع نہیں کیا بلکہ صرف حج کیلئے سوقِ ہدی کی۔ تو یوم نحر کے پہلے بذریعۂ طواف حلال ہونے سے جب سوقِ ہدی ہی مانع بن رہا ہے جو کہ حج کا محض سبب ہے۔ تو حج کے افعال کا شروع کر دینا بطریقِ اولی اس سے مانع بنے گا۔ کیونکہ جب حج کا سبب ہی اسکا مانع ہے تو نفس حج کا شروع کر دینا کیوں مانع نہ ہو۔ ؟

بَابُ القارن کم علیہ من الطواف لعمرتہ وحجتہ

مذاہب: (۱) قارن (حج وعمرہ دونوں کے احرام باندھنے والے شخص) پر احناف کے نزدیک چار طواف ہوتے ہیں۔ ۱۔ طواف قدوم ۲۔ طواف عمرہ ۳۔ طوافِ زیارت جو کہ حج کا رکن ہے۔ ۴۔ طواف وداع (۲) ائمہ ثلثہ کے نزدیک قارن پر کُل تین طواف ہیں۔ طواف قدوم طوافِ وداع اور حج وعمرہ کیلئے ایک طواف۔ انکے نزدیک طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً کرنا نہیں پڑتا بلکہ طوافِ حج میں اسکا تداخل ہوجاتا ہے۔ الغرض عند الاحناف قارن عمرہ وحج کیلئے الگ الگ دو طواف کریگا۔ اور عند الائمہ الثلثہ دونوں کیلئے ایک طواف۔ امام طحاویؒ نے اپنی نظر کیذریعہ مسلکِ احناف کو ترجیح دی ہے۔

نظر: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے صرف حج کا احرام باندھا تو اسکو حج کے افعال طوافِ بیت، سعی بین الصفا والمروہ وغیرہ کرنا پڑتا ہے۔ احرام کے منافی کسی کام کے مرتکب ہونے سے اس پر مقررہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تو اسکو عمرہ کے افعال طوافِ بیت، سعی بین الصفا والمروۃ کرنا پڑتا ہے، منافی احرام کسی کام کے مرتکب ہونے سے اس پر معینہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے حج وعمرہ دونوں کو جمع کرے تو بالاتفاق وہ شخص دو احرام میں ہے۔ حج کا احرام اور عمرہ کا احرام۔ لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ جب احرام دو ہیں تو ہرایک احرام کی وجہ سے اس پر مستقل طواف اور سعی ضروری ہو، اور منافی احرام کسی کام کے مرتکب ہونے سے اس پر دو کفارہ لازم ہو۔ الغرض جب قارن کا احرام ڈبل ہے تو طواف، سعی اور کفارہ بھی ڈبل ہونا چاہئے۔

اشکال: کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی غیر محرم شخص حرم کے اندر شکار کرے تو اس پر حرمتِ حرم کی بنا پر ایک جزا واجب ہوتی ہے۔

اور اگر کوئی محرم شخص حرم کے باہر حل میں شکار کرے تو اس پر حرمت احرام کی بنا پر ایک جزا لازم ہوتی ہے۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ حرم شریف اور احرام دونوں کی حرمت مستقل اور جدا گانہ ہے۔ لھذا اگر کوئی محرم حالت احرام میں حرم شریف کے اندر کوئی شکار کرے تو اسپر دو حرمت کی وجہ سے دو جزا واجب ہونی چاہئے تھی۔ حرمت احرام کی وجہ سے ایک۔ اور حرمت حرم کی وجہ سے ایک۔ لیکن وہاں بالاتفاق صرف ایک جزاء واجب ہوتی ہے۔ اور ان کے آپس میں تداخل ہو جاتا ہے۔ تو جس طرح دو حرمت یعنی حرمت احرام اور حرمت حرم کی جزاء میں تداخل ہو جاتا ہے ایسا ہی دو احرام کے افعال میں بھی تداخل ہو جائیگا۔ اور قارن پر صرف ایک طواف اور ایک سعی واجب ہوگی

جواب اشکال مذکور کے بارے میں یہ کہا جائیگا کہ — حرم کے اندر کسی شکار مار ڈالنے سے محرم پر ایک جزاء کا واجب ہونا جو تمہارے اشکال کی بنیاد ہے یہ مضبوط نہیں۔ کیونکہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قیاس تو یہی تھا کہ اس محرم پر دو جزا واجب ہو لیکن انہوں نے وہاں قیاس چھوڑ کر استحسانا ایک جزا کو واجب قرار دیا ہے۔ لیکن طحاویؒ فرماتے ہیں کہ میں ان کے مانند نہیں کہتا ہوں بلکہ میرا کہنا ہے کہ انہوں نے جسکو استحسان قرار دیا ہے۔ یہی میرے نزدیک عین قیاس ہے کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ایک احرام کے ذریعہ حج و عمرہ کے درمیان جمع کرنا تو جائز ہے لیکن دو حج یا دو عمرے کے درمیان جمع کرنا جائز نہیں۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک احرام سے دو مختلف چیزوں کو جمع کی جاسکتی ہے۔ لیکن ایک جنس کی دو چیزوں کو جمع نہیں کی جاسکتی ورنہ دو حج یا دو عمرہ کے درمیان جمع کرنا کیوں ناجائز ہوتا۔ ادھر حرمت احرام اور حرمت حرم دو مختلف حرمتیں ہیں، جنکی جزاء بھی مختلف ہیں۔ کیونکہ حرمت احرام کی جزاء میں روزہ رکھنا کافی ہے۔ لیکن حرمت حرم کی جزاء میں روزہ رکھنا کافی نہیں۔ لھذا جب حرمت بھی مختلف ہیں

اور جزا بھی مختلف تو وہاں ان دونوں جزار کے درمیان تداخل صحیح ہوگا، ایک کے ادا کرنے سے دوسری بھی ادا ہو جائیگی، کیونکہ دو مختلف چیزوں کے درمیان تداخل ہوسکتا ہے اور قارن شخص کی دونوں حرمتیں یعنی حرمتِ حج اور حرمتِ عمرہ ایک قسم کی ہیں کیونکہ حج وعمرہ اگرچہ دو مختلف چیزیں ہیں لیکن ان کی حرمت یکساں ہے۔ لھذا جب دونوں حرمت یکساں ہیں تو وہاں جزا میں تداخل نہو گا۔ بلکہ دو حرمت کے لئے مستقل دو جزار کی ضرورت ہوگی۔ نیز حج وعمرہ کی حرمت کی طرح ان کے طواف بھی یکساں ہیں کیونکہ طوافِ حج اور طوافِ عمرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لھذا ہر ایک طواف کو مستقلاً ادا کرنا پڑے گا۔ جس طرح ایک جنس ہونے کی وجہ سے دو حج یا دو عمرہ کے آپس میں تداخل نہیں ہوتا ایسا ہی وہاں بھی دونوں طوافوں کے درمیان تداخل نہیں ہوگا۔ یہی قاعدہ کا تقاضا ہے۔

اور ایک اشکال اب کوئی شخص یہ اشکال کرسکتا ہے کہ قارن شخص اپنے حج وعمرہ سے صرف ایک ہی حلق کے ذریعہ حلال ہو جاتا ہے۔ لھذا جس طرح حج وعمرہ دونوں کیلئے ایک حلق کافی ہوتا ہے۔ ایسا ہی دونوں کیلئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کافی ہوگی۔ **جواب** میں یہ کہا جائے گا کہ ایک حلق کے کافی ہونے سے ایک طواف یا ایک سعی کے کافی ہونے پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ مسئلہ بالکل واضح ہے کہ جس نے اولاً صرف عمرہ کا احرام باندھ کر طواف وسعی کی، اور سوقِ ھدی کیا، پھر اسی سال حج کر لیا، اور متمتع بن گیا تو اس کیلئے یوم نحر میں ایک ہی حلق کا حکم ہے۔ دو اور الگ الگ احرام سے یہ شخص ایک ہی حلق کے ذریعہ حلال ہو جاتا ہے۔ لیکن اس متمتع کو اگرچہ ایک حلق کافی ہے لیکن اسکے لئے ایک طواف کافی نہیں۔ بلکہ بالاتفاق اسکو دو طواف کرنا ہوگا، عمرہ کے لئے ایک اور حج کے لئے ایک۔ تو معلوم ہوا کہ ایک حلق کی کفایت سے ایک طواف کا کافی ہو جانا لازم نہیں آتا

لھذا قارن کو ایک حلق کافی ہونے سے اسکو ایک طواف اور ایک سعی کا کافی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ نیز متمتع کے دو مختلف احرام جن میں وہ الگ الگ طور پر داخل ہوا تھا جب ان سے نکلنے کے لیے ایک حلق کافی ہوتا ہے تو قارن کے ان دونوں احرام کے لئے ایک حلق بطریق اولیٰ کافی ہوگا جن میں وہ ایک ساتھ داخل ہوا ہے۔

الغرض نظر کا تقاضا یہی ہے کہ قارن پر حج وعمرہ کے لئے الگ الگ دو طواف لازم اور ضروری ہیں۔ اس کیلئے ایک طواف کافی نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب حکم الوقوف بالمزدلفة

مذاہب: (۱) حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، شعبی، حسن بصری اور ابو عبید قاسم بن سلامؒ وغیرہ کے نزدیک مبیتِ مزدلفہ (مزدلفہ میں رات گذارنا) حج کا رکن ہے۔ فمن ترک المبیت بالمزدلفة فاتہ الحج۔ (۲) احناف، امام احمدؒ کے نزدیک مبیتِ مزدلفہ رکنِ حج تو نہیں البتہ واجب ہے۔ امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی اسی کے موافق ہے (۳) امام مالکؒ کے نزدیک اور شافعیؒ کی دوسری روایت کے مطابق مبیتِ مزدلفہ سنت ہے۔ امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزدلِ مزدلفہ واجب ہے اور مبیت بالمزدلفة اور وقوف مع الامام دونوں سنت ہیں۔ امام طحاویؒ نے اپنی نظر کے ذریعہ مبیتِ مزدلفہ کے رکن نہ ہونیکو ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ ضعفہ یعنی عورتین، بچے، کمزور بوڑھے اور بیماروں کیلئے صبح صادق ہونے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونا جائز ہے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی المطلب کے چند چھوٹے بچے اور سودہؓ کو اسکی اجازت دی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقوفِ مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ لیکن ہم حج کے رکن وقوفِ عرفہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔ لھذا جو عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا بلکہ ہر حال میں لازم رہتا ہے وہ رکن ہوگا۔

اور جو عذر کیوجہ سے ساقط ہو جاتا ہے وہ رکن نہیں ہوگا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ طواف زیارت جو کہ حج کا رکن ہے وہ بوجہ عذر ساقط نہیں ہوتا بخلاف طواف صدر کے، کیونکہ وہ حیض کیوجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وقوف مزدلفہ جو بوجہ عذر ساقط ہو جاتا ہے وہ حج کا رکن نہیں ہو سکتا۔

باب الجمع بین الصلوٰتین بجمع کیف ھو

مذاہب:۔ مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشار تو اجماعی مسئلہ ہے۔ لیکن اسکی کیفیت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک دو اذانین اور دو اقامتیں ہونگی یعنی مغرب و عشار میں سے ہر ایک کے لئے مستقل اذان اور مستقل اقامت ② امام احمدؒ کا مشہور مسلک یہ ہے کہ ہر ایک کے لئے ایک ایک اقامت ہو گی بغیر کسی اذان کے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔
③ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مغرب کے لئے تو اذان و اقامت ہو گی لیکن عشار کے لئے نہ اذان ہوگی نہ اقامت۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمد کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا بھی یہ ہی مسلک ہے۔ ④ امام شافعی اور زفرؒ کے نزدیک ایک اذان اور دو اقامتین ہونگی۔ یعنی مغرب کے لئے اذان و اقامت اور عشار کے لئے صرف اقامت۔ امام طحاویؒ نے اسی ہی کو اختیار کر کے اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی ہی کو راجح قرار دیا ہے۔

نظر: مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے متعلق امام طحاویؒ نے چند روایات پیش کئے ہیں۔ حضور ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب و عشار کو ایک ساتھ پڑھی ہے یا درمیان میں کوئی کام بھی کیا ہے؟ وہاں صرف ایک اذان اور ایک اقامت یا ایک اذان اور دو اقامتیں یا اذان کے بغیر صرف دو اقامتیں؟ اس سلسلے میں

یہ روایات مختلف ہیں۔ جسکی بنا پر آئمہ کرام کے اقوال بھی مختلف ہو گئے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین کا حکم جیساکہ مزدلفہ میں ہے ایسا ہی عرفہ میں بھی۔ البتہ یہاں مغرب وعشاء کے درمیان اور وہاں ظہر وعصر کے درمیان۔ اور یہ جمع دونوں جگہ صرف حج کے احرام والے کے لئے ہے، نہ غیر محرم کے لئے اور نہ عمرہ کرنے والے کے لئے۔

اَب جب جمع مزدلفہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو ہم اسکو جمع عرفہ پر قیاس کریں گے۔ لھذا جس طرح عرفہ میں دونوں نماز ایک ساتھ ادا کی جاتی ہے درمیان میں دوسرا کوئی کام نہیں کیا جاتا، اور دونوں کے پہلے صرف ایک اذان ہوتی ہے البتہ ہر ایک کیلئے الگ الگ اقامت کہی جاتی ہیں۔ تو اسی طرح مزدلفہ میں بھی دونوں نماز ایک ساتھ ادا کی جائیگی۔ دونوں کے درمیان دوسرا کوئی کام نہیں کیا جائیگا، اور دونوں کے لئے صرف ایک اذان دی جائیگی، البتہ ہر ایک کے لئے الگ الگ اقامت کہی جائیگی یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب وقت رمی جمرة العقبة للضعفاء الذين يرخص لهم في ترك الوقوف بمزدلفة

مذاہب :- ضعفاء یعنی عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور بیمار آدمی جنکو صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونیکی رخصت دی گئی ہے کیا ان کو جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی رخصت دیجائیگی کہ یہ لوگ طلوع شمس کے پہلے ہی رمی کرلے؟ اس بارے میں اختلاف ہوگیا (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک ان ضعفاء کے لئے طلوعِ شمس سے پہلے ہی رمی کرلینا جائز ہے، کوئی حرج نہیں۔ وھو قول عطاء وطاؤس ومجاھد وابراھیم النخعی والشعبی وسعید بن جبیرؒ۔ (۲) امام ابو حنیفہ، مالک، احمد، ابو یوسف اور محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک یہ لوگ جمرۂ عقبہ کی رمی طلوعِ شمس کے بعد کرے۔ اَب اگر صبحِ صادق کے بعد طلوعِ شمس کے پہلے ہی رمی کی گئی تو یہ جائز ہے مگر ایسا کرنا بُرا ہے۔ اور اگر صبحِ صادق کے پہلے رمی کرلی گئی تو اعادہ لازم ہے۔ امام طحاویؒ نے جمہور کے قول کو اپنی

نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ ضعفاء کو رات ہی مزدلفہ سے روانہ ہونیکی اجازت دی گئی تاکہ یہ لوگ آسانی کے ساتھ منیٰ پہونچ کر آرام سے رمی جمرہ کر سکے۔ ادھر غیر ضعفاء کے لئے غلس میں فجر پڑھ کر طلوعِ شمس کے ذرہ پہلے منیٰ کیطرف روانہ ہونے کا حکم ہے۔ لعذا یہ لوگ منیٰ پہونچنے کے پہلے ہی طلوعِ شمس ہو جائے گا۔ تو ضعفاء کے لئے جو آگے منیٰ پہونچ چکے ہیں بعدِ طلوعِ شمس رمی کرنے میں کوئی دشوار نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے لوگ تو ابتک راستے ہی میں رہ گئے ہیں لعذا طلوعِ شمس کے پہلے رمی کرنیکی نہ انکو ضرورت ہے اور نہ بعد الطلوع رمی کرنے میں انکو کوئی دشواری ہے یا کوئی عذر۔ بناءً علیہ بغیر کسی عذر کے انکو قبل طلوع الشمس رمی کرنیکی رخصت دینے میں کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ رخصت تو وہاں ہوتی ہے جہاں عذر ہو اور یہاں کوئی عذر نہیں ہے۔

باب رمی جمرۃ العقبۃ لیلۃ النحر قبل طلوعِ الفجر

مذاہب:۔ پہلے باب تو ضعفاء کے بارے میں تھا کہ کیا یہ لوگ قبل طلوعِ الشمس رمی کر سکتے ہیں؟ اب یہ باب ضعفاء، وغیر ضعفاء سب کو شامل ہے۔ اور یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کیا قبل طلوعِ الفجر رات ہی میں جمرہ عقبہ کی رمی کر لینا جائز ہے؟ تو اس میں اختلاف ہو گیا (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک نصفِ لیل کے بعد طلوعِ صبحِ صادق کے پہلے بھی جمرہ عقبیٰ کی رمی جائز ہے۔ (۲) امام ابوحنیفہ، مالک، ابو یوسف، احمد اور محمدؒ بلکہ جمہور کے نزدیک طلوع صبح صادق کے پہلے یعنی رات میں رمی جمرہ عقبہ جائز نہیں ہے۔ اگر کسی نے رات ہی میں رمی کر لی تو یہ بیکار ہے، وقت پر اس کا اعادہ کرنا ضروری ہے۔ امام طحاویؒ نے اسی ہی کو اپنی نظر کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ یوم نحر کے بعد والے دن یعنی گیارھویں تاریخ کی رمی جمرہ کے بارے میں سب کا اجماع ہے کہ رمی رات میں صحیح نہیں ہوگی اگر کسی نے

گیارھویں تاریخ کی یہ رمی دن کے بجائے اسکی رات ہی میں کرلے تو یہ ادا نہیں ہوگی، بلکہ دن میں اسکا اعادہ ضروری ہوگا۔ لہٰذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ گیارھویں تاریخ کے مانند دسویں تاریخ (یوم نحر) کی رمی بھی رات میں ادا نہ ہو۔ بلکہ طلوعِ فجر کے بعد اسکو ادا کیجائے۔ البتہ دن کے اوقات میں تفصیل ہے جیسا کہ گیارھویں تاریخ کے دن کے اوقات میں تفصیل ہے۔ لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ رات میں ادا نہ ہوگی۔ بلکہ دن ہی میں اسکو ادا کرنا ہوگا۔

باب الرجل یدع رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر ثم یرمیہا بعد ذالک

مذاہب :- (۱) اگر کسی نے یوم النحر یعنی دس تاریخ رمی جمرہ عقبہ نہیں کی، یہاں تک کہ گیارھویں تاریخ کی صبح صادق ہوگئی۔ تو وہ شخص گیارھویں تاریخ رمی کرلے گا، لیکن اس نے چونکہ رمی کو اپنے وقت سے تاخیر کرلی اس لئے اس پر دم واجب ہوگی۔ یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے (۲) امام ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں اس پر دم واجب نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر یہ شخص ایام رمی یعنی تیرھویں تاریخ غروب شمس کے پہلے پہلے بھی یوم نحر کی اس رمی کو ادا کرلے تو اس پر دم وغیرہ کچھ واجب نہ ہوگا۔ ہاں اگر ایام رمی یعنی ایام تشریق گذر جائے اور رمی نہ کرے تو اس پر دم لازم ہوگا۔ امام طحاویؒ نے صاحبین کے قول کو اپنی نظر کے ذریعہ ترجیح دی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ حج میں جو افعال ادا کئے جاتے ہیں وہ دو قسم پر ہیں۔ ۱۔ وہ افعال جن کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے بلکہ سارا زمانہ ہی ان کا وقت ہے جیسے طواف صدر اور سعی بین الصفا والمروۃ۔ ۲۔ وہ افعال جنکے لئے کوئی وقت معین ہو جیسے رمی جمار اب جن کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے ان کو جب بھی ادا کی جائے انکی ادائیگی کیلئے یہی کافی ہوگا، کوئی دم وغیرہ دینے کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ انکو تو اپنے وقت ہی پر ادا کی گئی۔ اور وقت پر ادا ہونے کے باوجود دم یا جرمانہ واجب ہونیکی تو کوئی بات نہیں۔

البتہ وہ افعال جن کے لئے کوئی معین وقت ہو، ان کو اگر وقت پر ادا نہ کیجائے تو چونکہ وقت فوت ہونے کی وجہ سے اب انکو انکے اپنے وقت میں ادا کرنے کی گنجائش نہیں ہے اس لئے بدلے میں دم اور جرمانہ دینا پڑتا ہے۔

مذکورہ تقریر سے یہ ظاہر ہوگیا کہ حج کے کسی فعل کی ادائیگی جب اسکے وقت پر ہو تو اس میں کوئی دم واجب نہیں ہوتا، بلکہ اس فعل کو ادا کرنا ہی کافی ہو جاتا ہے۔ البتہ وہ افعال جن کے مخصوص وقت فوت ہو جانے کی وجہ سے اب انکو اپنے وقت میں ادا کرنا ممکن نہ رہا تو وہاں دم دینا پڑتا ہے۔ اِدھر دس تاریخ کی رمی جمرۂ عقبہ کو جب گیارھویں تاریخ ادا کی جائیگی تو یہ رمی اپنے وقت ہی پر ادا ہوگی۔ کیونکہ ایامِ تشریق سب ہی رمی کا وقت ہے۔ کیونکہ ایامِ تشریق اگر رمی کا وقت نہ ہوتا تو ان میں اس کو ادا کرنے کا حکم نہ دیا جاتا، جیساکہ ایامِ تشریق گذر جانے بعد تارکِ رمی کو رمی کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پورے ایامِ تشریق ہی رمی کا وقت ہے۔ لھذا گیارھویں، بارھویں یا تیرھویں کسی بھی تاریخ میں اگر رمی جمرۂ عقبہ کو ادا کیجائے تو اسکی ادائیگی وقت ہی پر ہوگی۔ اور پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وقت پر ادا ہونیکی صورت میں کوئی دم واجب نہیں ہوتا، لھذا ایامِ تشریق کے اندر اندر اگر رمی جمرۂ عقبہ کو ادا کر لی جائے تو کوئی دم واجب نہ ہوگا۔ یہی نظم کا تقاضا ہے۔

اشکال اَب یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اس رمی جمرۂ عقبہ کو یومِ نحر یا اسکی بعد والی رات میں ادا نہ کرنا اور اسکو تاخیر کرنا یہ ایک بُرا کام ہے۔ اس لئے ہم نے اس پر دم واجب کیا ہے نہ کہ وقت فوت ہو جانے کی وجہ سے۔

جواب جواب میں یہ کہا جائیگا کہ محض اساءت اور برائی کی وجہ سے دم واجب نہیں کیا جاتا، جیساکہ اگر کسی نے طوافِ صدر یا سعی بین الصفا والمروہ ترک کر دی یہاں تک کہ یہ شخص اپنا گھر چلا گیا۔ تو اس کا ایسا کرنا ضرور بُرا ہے۔ لیکن اگر یہ شخص

دوبارہ لوٹ کر اس طواف یا سعی ادا کر لے تو چونکہ اس نے اس کو اپنے وقت ہی ادا کی ہے اس لئے آپ بھی اس پر دم واجب قرار نہیں دیتے۔ تو جب وقت پر ادا ہو جانے کی بنا پر اس طواف یا سعی کرنے والے پر دم واجب نہیں ہوتا لھذا یوم نحر کے بعد ایام تشریق کے اندر اندر رمی جمرۂ عقبہ کو ادا کرنے والے پر بھی اسی علت ہی کی بنا پر دم واجب نہ ہونا چاہیئے۔ فثبت ما نحن فیہ۔

باب اللباس والطیب متی یحلان للمحرم

مذاہب: ① امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد بلکہ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت کے پہلے صرف عورت کے علاوہ باقی تمام موانعِ احرام حلال اور جائز ہو جاتے ہیں ② امام مالکؒ کے نزدیک طوافِ زیارت کے پہلے جس طرح جماع جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں۔ وہو روایۃ عن احمدؒ ③ حضرت عروہ بن الزبیر اور دوسری ایک جماعت کے نزدیک طواف زیارت کے پہلے جماع کی طرح نہ خوشبو کا استعمال کرنا جائز ہے اور نہ سلے ہوئے کپڑے کا پہننا جائز ہے امام طحاویؒ نے قولِ جمہور کو بذریعۂ نظر ترجیح دی ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ احرام کے پہلے آدمی کے لئے عورت، خوشبو، سلی ہوئی کپڑے کا استعمال، شکار کرنا، حلق کرنا وغیرہ جائز تھا۔ لیکن احرام کے سبب سے اس پر یہ تمام چیزیں حرام ہو گئیں۔ ان کی حرمت کا سبب صرف احرام ہے اب ان چیزوں کے حلال ہونے میں دو احتمال ہیں۔ ۱ یہ چیزیں جیسا کہ ایک سبب (یعنی احرام) کے ذریعہ حرام ہوئی ہے ایسا ہی ان کے حلال ہونے کا سبب بھی ایک ہو نہ کہ متعدد۔ ۲ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ اشیاء اگرچہ ایک سبب یعنی احرام کی وجہ سے حرام ہوئی ہیں، لیکن ان کے حلال ہونے کے اسباب مختلف ہوں کیونکہ حرمت کا سبب ایک ہونے سے حلت کا سبب بھی ایک ہونا بالکل ضروری نہیں ہے

نیز چند چیزیں ایک ساتھ حرام ہونے سے ان کا ایک ساتھ حلال ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ رمی کے بعد بالاتفاق حلق کرنا حلال ہوجاتا ہے لیکن جماع حلال نہیں ہوتا۔ بلکہ جماع حلال ہونے کا سبب الگ ہے یعنی طوافِ زیارت کرلینا۔ تو اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ چیزیں اگرچہ ایک ہی سبب یعنی احرام کی وجہ سے حرام اور ممنوع ہوئی تھیں لیکن انکے حلال اور جائز ہونے کے اسباب بالاتفاق مختلف ہیں۔ اِدھر رمی کے بعد جب اسکے لئے حلق کرنا حلال ہوجاتا ہے، چنانچہ حلقِ رأس کے بعد اسکے لئے بدن کے کسی بھی حصہ کے بال کا حلق کرنا، ناخن تراشنا یہ مباح ہوجاتے ہیں۔ تو ہمیں لباس کے بارے میں غور کرکے دیکھنا چاہئے کہ اسکی مشابہت حلق کے ساتھ ہے یا جماع کے ساتھ، اگر حلق کے ساتھ ہو تو یہ بھی حلال ہوجائے گا۔ اور اگر جماع کے ساتھ ہو تو یہ جماع کے مانند طوافِ زیارت تک حرام رہے گا۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ حج کے احرام والا شخص اگر وقوفِ عرفہ کے پہلے جماع کرلے تو اس کا حج فاسد ہوجاتا ہے۔ اور اگر حلق کرے یا ناخن تراشے تو اسے اس کا حج فاسد نہیں ہوتا بلکہ صرف فدیہ واجب ہوتا ہے۔ اِدھر وقوفِ عرفہ کے پہلے سلی ہوئی کپڑا پہن لینے سے اس پر فدیہ ہی واجب ہوتا ہے، اس کا حج فاسد نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقوفِ عرفہ کے پہلے لباس کا حکم حلق اور ناخن تراشنے کے مانند ہے لہذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ رمی اور حلقِ رأس کے بعد بھی اس لباس کا حکم ان کے مانند ہو نہ کہ جماع کے مانند۔

اشکال اب کوئی شخص یہ اشکال کرسکتا ہے کہ رمی جمرہ اور حلقِ رأس کے بعد محرم کے لئے اپنی عورت کو قُبلہ دینا حرام رہتا ہے۔ حالانکہ وقوفِ عرفہ کے پہلے یہ قُبلہ حکم میں لباس، حلق اور قصِ اظفار کی طرح تھا نہ کہ جماع کیطرح۔ چنانچہ وقوفِ عرفہ کے پہلے قُبلہ دینے سے فدیہ واجب ہوتا ہے، حج فاسد نہیں ہوتا۔ لہذا وقوفِ عرفہ کے پہلے کسی چیز کا حکم حلق اور قصِ اظفار کے مانند ہونے سے رمی کے بعد بھی اسکا حکم

انکے مانند ہونا بالکل ضروری نہیں ہے ۔ بناءً علیہ رمی اور حلق کے بعد لباس کا حکم قُبلہ
کے مانند رہنے میں کیا مانع ہے ؟ **جواب** جواب میں یہ کہا جائیگا کہ قُبلہ یہ اسبابِ
جماع میں سے ہے لہٰذا دونوں کا حکم یکساں رہیگا ، جبتک جماع حلال نہ ہوگا ۔ اور
لباس یہ اسبابِ جماع میں سے نہیں ہے لہٰذا اسکو قُبلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا ۔
بلکہ لباس یہ حلق کی طرح اسبابِ اصلاحِ بدن (جسم کی درستگی کے اسباب) میں سے
ہے ۔ لہٰذا لباس اور حلق دونوں کا حکم یکساں ہوگا لباس بھی حلال ہو جائے گا ۔
اب رہ گئی خوشبو (طیب) کی بات ۔ تو یہ بالکل واضح ہے کہ خوشبو کی مشابہت لباس
کے ساتھ ہے نہ کہ جماع یا قُبلہ کے ساتھ ۔ لہٰذا رمی اور حلق کے بعد لباس کیطرح
خوشبو کا استعمال بھی حلال اور جائز ہو جائے گا ۔

ایک شبہ اور اسکا ازالہ اب یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ لباس اور خوشبو کا حکم
جب حلق کے مانند ہوا ، لہٰذا رمی کے بعد ہی حلق رأس ، لباس اور خوشبو تینوں
ایک ساتھ حلال ہو جانا چاہئے حالانکہ یہ تینوں ایک ساتھ حلال نہیں ہوتے بلکہ رمی
کے بعد حلقِ رأس کے پہلے تک لباس اور خوشبو حرام ہی رہتی ہیں ۔ حلق کرنے کے
بعد یہ دونوں حلال ہوا کرتے ہیں ۔ اس شبہ کا ازالہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ
ان تینوں کی حلت کا ایک ساتھ ہونا اور حلقِ رأس پر باقی ممنوعات کا موقوف نہ ہونا
ہی قیاس کا تقاضا تھا ، لیکن شریعت نے اپنی جانب سے وہاں ترتیب مقرر کر دی کہ
رمی کے بعد اولاً حلقِ رأس حلال ہوگا اسکے بعد دوسرے ممنوعات ۔ چنانچہ عمرہ کے
احرام میں بھی یہی ترتیب ہے کہ طواف اور سعی بین الصفا والمروہ کے بعد پہلے حلق حلال
ہوتا ہے ۔ اسکے بعد دیگر ممنوعات ۔ اور حج اور عمرہ کے احرام جب دوسرے احکامات
میں یکساں اور برابر ہیں لہٰذا اس حکم مذکور میں بھی یکساں اور برابر ہوگا کہ اولاً حلق حلال
ہوگا اور باقی ممنوعات کی حلت اس پر موقوف ہوگی ۔ **الغرض** رمی کے بعد

حلقِ رأس کرتے ہی جماع اور قُبلہ کے علاوہ احرام کے دوسرے تمام ممنوعات حلال ہو جائینگے یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك

یوم النحر کے وظائفِ اربعہ کے مابین ترتیب اور علماء یوم نحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کے وظائف بالاتفاق چار ہیں۔ ۱ اولاً رمی جمرۂ عقبہ، ۲ پھر قربانی، ۳ اسکے بعد حلق یا قصر کرنا، ۴ پھر طوافِ زیارت کرنا۔

اور ترتیب کی مطلوبیت پر بھی سب کا اجماع ہے۔ لیکن اسکے حکم میں اختلاف ہو گیا۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رہ احمد اور ہمارے صاحبین رح کے نزدیک ترتیب مذکور سنت ہے۔ لہذا اسکے خلاف کرنے سے کوئی دم یا جرمانہ واجب نہیں ہو گا۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور زفر رح کے نزدیک طوافِ زیارت کے سوا باقی تینوں کے درمیان ترتیب واجب ہے، جسکے خلاف کرنے سے دم واجب ہو گا۔ امام مالک رح کے نزدیک رمی کے پہلے حلق کر لینے کی صورت میں فدیہ اور رمی پر طوافِ زیارت کو مقدم کرنے کی صورت میں دم واجب ہو گا۔ اس باب میں امام طحاوی رح نے اولاً اس ترتیب کے متعلق بحث کی۔ اسکے بعد انہوں نے یہ مسئلہ شروع فرمایا کہ قارن یعنی حج وعمرہ کو ایک احرام سے ادا کرنے والا شخص اگر اس ترتیب کے خلاف کرتے ہوئے قربانی کے پہلے حلق کر لے تو اس پر کتنے دم واجب ہونگے ؟ اس سلسلے میں خود احناف کے یہاں مختلف اقوال ہیں۔ **ترتیب مذکور کے خلاف کرنے سے کیا قارن پر دم واجب ہو گا ؟** (۱) صاحبین رح چونکہ اس ترتیب کو سرے سے واجب ہی نہیں کہتے ہیں لہذا ان کے نزدیک اس کے خلاف کرنے سے مفرد، متمتع یا قارن کسی پر کوئی دم واجب نہیں ہو گا۔ (۲) امام زفر رح کے نزدیک قارن پر دو دم واجب ہونگے (۳) امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس صورت میں قارن پر صرف ایک دم واجب ہو گا۔ امام طحاوی رح نے اپنی نظر کے ذریعہ ابو حنیفہ رح کے قول کو ترجیح دی ہے۔

نظر قارن شخص اگر قربانی کے پہلے حلق کرلے تو اس پر دم واجب ہوگا یا نہیں؟ اگر واجب ہو تو کتنے دم؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔ تو اس قارن پر اولاً قربانی کرنا تھا اسکے بعد حلال ہونے کے لئے حلق کرنا، لیکن اس نے حلق کو مقدم کرلیا۔ لہٰذا ہمیں تقدیم حلق کے حکم کو غور کرکے دیکھنا چاہیئے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ مُحصَر یعنی جو شخص احرام باندھنے کے بعد مرض، دشمن یا کسی عذر کی وجہ سے احرام کے تقاضا کے مطابق عمل کرنے سے عاجز ہوگیا۔ اس کے لئے یہ حکم ہے کہ وہ ایک ہدی یعنی قربانی کے جانور حرم کو بھیج دے اور ایک وقت طئے کرلے کہ اس وقت وہ ھدی حرم میں ذبح کردی جائے پھر جب وہ وقت آجائے تو یہ محصر شخص حلق کرکے حلال ہوجائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”ولاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ“ جس میں قربانی کے جانور اپنی جگہ پہونچنے کے پہلے حلق کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

اب قربانی کے اپنی جگہ پہونچنے کے پہلے اگر یہ محصر شخص حلق کرلے تو بالاتفاق اس پر دم واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا حلق کو مقدم کرنیکی وجہ سے جس طرح محصر پر دم واجب ہوتا ہے ایسا ہی قارن پر بھی دم واجب ہوگا۔ لہٰذا وجوبِ دم کا انکار کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب یہ بحث باقی رہ گئی کہ قارن پر ایک دم واجب ہوگا یا دو؟

قربانی کے پہلے حلق کرلینے سے قارن پر ایک دم واجب ہوگا یا دو؟

چونکہ قارن شخص حج یا عمرہ دونوں کے احرام میں ہوا کرتا ہے لہٰذا وہاں دو حرمتیں ہیں۔ ۱ حرمتِ حج ۲ حرمتِ عمرہ۔ اب یہ قارن حالتِ قران میں اگر ایسا کوئی کام کرے کہ اگر وہ کام حالتِ حج یا حالتِ عمرہ میں کرتا تو اس پر ایک دم واجب ہوتا، مثلاً ممنوعاتِ احرام میں سے کسی چیز کا مرتکب ہوجانا۔ کیونکہ یہ ارتکاب حالتِ حج میں بھی موجبِ دم ہے اور حالتِ عمرہ میں بھی۔

تو اس صورت میں اس قارن پر دو دم واجب ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ حالتِ قران میں اسے دو حرمت کا توڑنا لازم آیا ہے۔ اَب یہ قارن اگر قربانی کے پہلے حلق کر لے تو حکم مذکورہ پر قیاس کرنے سے بظاہر اس پر دو دم ہی واجب ہونا چاہئے تھا کما ہو قول زفرؒ۔ لیکن اچھی طرح غور کرنے سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ مذکورہ صورت میں اس پر صرف ایک ہی دم واجب ہوگا۔ کیونکہ جس چیز کے ارتکاب سے حالتِ حج یا حالتِ عمرہ میں ایک دم واجب ہوا کرتا ہے اگر وہ کام حالتِ قران میں کیا جائے تو وہاں دو دم واجب ہوتے ہیں۔
لیکن قربانی کے پہلے حلق کر لینا یہ تو ایسا کام نہیں ہے کہ جس سے حالتِ حج یا حالتِ عمرہ میں اس پر کوئی دم واجب ہو، کیونکہ صرف حج یا عمرہ کی صورت میں تو اس پر کوئی قربانی ہی نہیں آتی۔ لھذا وہاں قربانی کے پہلے حلق کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔
جس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ حلق قبل الذبح یہ اس پر صرف حج یا صرف عمرہ کے سبب سے حرام نہیں ہوا ہے بلکہ دونوں کے اجتماع سے اور حج و عمرہ کے اجتماع سے جو چیز لازم ہوتی ہے وہ دو نہیں بلکہ ایک ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص صرف حج یا صرف عمرہ کرے تو اس پر کوئی قربانی نہیں ہے لیکن اگر یہ شخص حج و عمرہ کو جمع کر لے تو اس پر بطور شکریہ قربانی واجب ہوتی ہے، لیکن دو نہیں بلکہ ایک۔ لھذا حلق قبل الذبح کی حرمت کا سبب جبکہ صرف حج یا صرف عمرہ نہیں ہے بلکہ دونوں کا اجتماع، لھذا اس کے ارتکاب سے ایک ہی دم واجب ہوگا نہ کہ دو۔ البتہ جس حرمت کا سبب علی الانفراد حج بھی ہو اور عمرہ بھی، تو وہاں دو حرمت کی وجہ سے بصورتِ ارتکابِ ممنوعات دو دم واجب ہونگے، مثلاً حالتِ قران میں ممنوعاتِ احرام کا مرتکب ہو جانا۔ فلھذا جس حرمت کا سبب علی الانفراد حج و عمرہ دونوں ہو اسکے ارتکاب سے دو دم واجب ہونے پر قیاس کر کے اس حرمت کے ارتکاب پر بھی دو دم واجب کرنا صحیح نہیں ہوگا جس کا سبب نہ حج ہے نہ عمرہ بلکہ دونوں کا اجتماع۔ فبطل قیاس زفرؒ وثبت قول ابی حنیفۃؒ۔

باب الهدی یصد عن الحرم هل ینبغی ان یذبح فی غیر الحرم ام لا

مذاہب ہ جو شخص احرام باندھنے کے بعد کسی عذر کی بنا پر بیت اللہ تک پہونچنے سے عاجز ہوگیا جس کو اصطلاح میں محصَر کہا جاتا ہے (کمامر) اس پر قربانی کرنیکا حکم ہے۔ حیث قال اللہ تعالیٰ۔ "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" اب شخص اس قربانی کے جانور کہاں ذبح کرے! اسمیں اختلاف ہوگیا (١) امام شافعیؒ کے نزدیک مکانِ احصار یعنی جس جگہ وہ محصر بنا ہے وہاں ہی ذبح کرلے، خواہ یہ جگہ حرم ہو یا حل (٢) احناف کے نزدیک ھدی احصار کے ذبح کی جگہ صرف حرم ہے حل میں اسکا ذبح نہیں ہوسکتا۔ اب اگر یہ محصر شخص حرم کے اندر ہو تو خود ذبح کرلیگا، اور اگر باہر ہو تو وہ شخص اس ہدی کو حرم کے اندر بھیجے گا تاکہ اسکو حرم میں ذبح کیجائے۔ امام طحاویؒ نے قولِ احناف کو بذریعۂ نظر ترجیح دی ہے۔

نظر جو شخص حرم کو پہونچنے سے عاجز ہوگیا وہ اپنی قربانی کو اسی جگہ یعنی حل ہی میں ذبح کرلے اس دعوی پر واقعۂ حدیبیہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضورؐ حدیبیہ کے اندر اپنی قربانی کے جانور ذبح کر ڈالے تھے، جبکہ آپ کو حرم سے روکا گیا تھا۔ لھذا معلوم ہوا کہ جو شخص حرم پہونچنے سے عاجز ہوگا وہ اسی جگہ ہی اپنی قربانی کرلیگا۔ امام طحاویؒ اس استدلال کے متعلق فرماتے ہیں کہ تمہارا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ حدیبیہ کی جس جگہ حضورؐ کی ھدی ذبح کی گئی تھی وہ حرم تھی نہ کہ حل۔ چنانچہ حضرت جندب اسلمی سے روایت ہے، کہ انہوں نے حضورؐ سے فرمایا "یا رسول اللہ ابعث معی بالھدی فلانحرہ فی الحرم" اے اللہ کے رسول آپ مجھے قربانی کے جانور دیکر بھیجئے تاکہ اس کو میں حرم کے اندر ذبح کردوں تو حضورؐ نے انکو حرم کے اندر بھیجا اور انہوں نے اسکو وہاں ذبح کیا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضورؐ کی قربانی کا جانور حرم کے اندر ذبح کیا گیا تھا نہ کہ حل میں۔

نیز دوسری روایت میں حضرت سودہ رضؓ سے مروی ہے کہ حدیبیہ میں حضورؐ کا خیمہ حل میں تھا لیکن آپ کی نماز کی جگہ حرم کے اندر تھی (کان فی الحدیبیۃ خباءہ فی الحل ومصلاہ فی الحرم) اس روایت سے بالکل ظاہر ہے کہ حضورؐ وہاں اگرچہ کعبہ تک پہونچنے سے عاجز تھے لیکن حرم تک پہونچنے سے ہرگز عاجز نہیں تھے اور سب ائمّہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص حرم کو پہونچنے سے عاجز نہ ہو تو اس کے لئے حرم کے باہر اس ہدی کو ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ بناءً علیہ لامحالہ یہ کہنا ہوگا کہ حضورؐ چونکہ حرم سے عاجز نہیں تھے لہذا ضرور آپنے اپنی ہدی کو حل میں ذبح نہیں کی بلکہ حرم کے اندر ہی ذبح کی ہے لہذا واقعۂ حدیبیہ سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔

دوسری طرف اللہ تعالیٰ کا قول "ہدیًا بالغ الکعبۃ" میں بلوغِ کعبہ کو ھدی کی صفت قرار دی گئی ہے، جیساکہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل میں صیام (روزہ رکھنے) کو تتابع کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ کہ یہ روزہ پے درپے ہو۔ اب اگر کوئی شخص کفارۂ ظہار یا قتل میں پے درپے روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو تو اس عذر کی بنا پر اس سے تتابع کی شرط ساقط نہیں ہوتی۔ بلکہ بہرحال اس کے لئے متتابعًا روزہ رکھنا ہی بالاتفاق ضروری اور لازمی ہوا کرتا ہے۔ تو ایسا ہی ھدی کے بارے میں بلوغِ کعبہ کی جو قید ہے یہ بھی عذر کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی۔ یہ شخص حرم تک پہونچنے پر قادر ہو یا نہ ہو بہرحال اسکی ھدی کا ذبح حرم ہی کے اندر ہونا پڑے گا تاکہ بلوغِ کعبہ کا معنیٰ متحقق ہو۔ فثبت ما ذھب الیہ الاحناف۔

باب المتمتع الذی لا یجد ھدیًا ولا یصوم فی العشر

مذاہب:۔ متمتع اور قارن پر ایک قربانی واجب ہوتی ہے جسکو دمِ تمتع اور دمِ قران کہا جاتا ہے۔ اب اگر قربانی کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس پر کل دس روزہ رکھنا ہے جن میں سے تین حج میں اور سات حج سے فارغ ہونیکے بعد۔

(کما قال تعالیٰ۔ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی فمن لم یجد فصیام ثلٰثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ) ایام حج کے تین روزے کے بارے میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص ان کو یوم نحر کے پہلے بلکہ یوم عرفہ کے پہلے ہی رکھ لے۔ اب اگر کوئی شخص جو قربانی سے عاجز ہے یوم نحر کے پہلے ان تینوں روزے نہ رکھ سکے تو کیا یوم نحر کے بعد ایام تشریق یعنی گیارھویں۔ بارھویں اور تیرھویں تاریخ یہ روزہ رکھ سکتا ہے؟ اس سلسلے میں اختلاف ہوگیا۔ ① اگرچہ ایام تشریق میں روزہ رکھنا ممنوع ہے لیکن متمتع اور قارن کے لئے یہ جائز ہے۔ یہی امام مالکؒ کا مذہب۔ شافعیؒ کا قولِ قدیم اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔ ② کسی کے لئے ایام تشریق میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ یہی احناف کا مسلک اور شافعی کا قولِ جدید اور قولِ مشہور ہے۔ امام طحاویؒ نے عدمِ جواز ہی بذریعۂ نظر ثابت کیا ہے۔

نظر احادیثِ کثیرہ میں جن پانچ دن روزہ رکھنے کی ممانعت آئی ہے انہیں سے ایامِ تشریق کے مانند ایک دن یومِ نحر بھی ہے۔ لیکن متمتع یا قارن کو کوئی شخص یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دیتا۔ حالانکہ ایام تشریق کی بہ نسبت یومِ نحر ایامِ حج کے زیادہ قریب ہے۔ لہذا یومِ نحر روزہ رکھنے کی ممانعت میں جیساکہ متمتع، قارن اور محصر سب بالاتفاق داخل ہیں۔ اس سے کسی کا استثنا نہیں ہے، ایسا ہی ایام تشریق میں روزہ کی ممانعت میں بھی مطلقاً سب داخل ہونگے، اس سے کسی کا استثنا کرنا صحیح نہیں ہوگا

باب حکم المحصر بالحج

محصر کا معنی محصر صیغۂ اسم مفعول از احصار بمعنی روکنا۔ شرعاً محصر وہ شخص ہے جو حج یا عمرہ کے احرام باندھنے کے بعد مقتضی احرام کو پورا کرنے سے عاجز ہوگیا، جسکو کسی عذر نے اسے روک دیا۔ اس محصر کے متعلق امام طحاویؒ نے اس باب میں مختلف مسائل ذکر کئے ہیں۔ ہم ان میں سے صرف نظر والے مسائل کو علی الترتیب بیان کرتے ہوئے چلینگے۔

(۱) کیا صرف خوفِ دشمن ہی احصار کا سبب ہے؟

مذاہب: (۱) ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک صرف خوفِ دشمن ہی احصار کا سبب ہے۔ اسکے علاوہ اور کسی چیز سے آدمی محصر نہیں ہوتا۔ (۲) احناف کے نزدیک احصار ہر اس چیز سے متحقق ہو جاتا ہے جو مقتضی احرام کو پورا کرنے سے مانع ہو۔ خواہ یہ چیز دشمن ہو یا مرض یا اور کچھ۔ امام طحاویؒ نے اپنی نظر سے مسلکِ احناف کو ثابت کیا ہے۔

نظر: فرماتے ہیں کہ دشمن کی وجہ سے احصار متحقق ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اختلاف مرض کے بارے میں ہے کہ کیا مرض سے بھی احصار متحقق ہوگا؟ تو ہمیں غور کر کے دیکھنا چاہئے کہ جو چیز دشمن کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہے کیا یہی چیز مرض کی وجہ سے مباح ہوتی ہے یا نہیں؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ نماز کا فرض قیام جس طرح دشمن کے ڈر کی وجہ سے ساقط ہوتا ہے ایسا ہی مرض کی وجہ سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، چنانچہ خوفِ دشمن ہو یا مرض دونوں حالتوں میں اگر قیام ممکن نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے۔ اسی طرح خوفِ دشمن کیوجہ سے جیساکہ فرضیت وضو ساقط ہو کر تیمم کی اجازت مل جاتی ہے ایسا ہی مرض کی وجہ سے بھی فرضیتِ وضو ساقط ہو کر تیمم کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ تو جب طہارت، نماز وغیرہ میں جہاں خوفِ دشمن کو عذر مانا جاتا ہے وہاں بالاتفاق مرض کو بھی عذر تسلیم کیجاتی ہے، لھذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ حج اور عمرہ کے اس مسئلہ احصار میں بھی خوفِ دشمن کی طرح مرض کو عذر مانا جائے اور کہا جائے کہ خوفِ دشمن اور مرض میں سے ہر ایک کے ذریعہ احصار متحقق ہو سکتا ہے۔

(۲) کیا عمرہ میں بھی احصار متحقق ہوگا؟

(۱) امام مالکؒ کے نزدیک عمرہ میں احصار متحقق نہ ہوگا، کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے، جب چاہے ادا کر سکتا ہے۔ لھذا (خوفِ دشمن یا مرض کی) جس حالت میں مُحرِمِ حج کے لئے اپنا احرام توڑ کر حلال ہو جانا جائز ہوتا ہے ایسی حالت میں محرم عمرہ

کہ لئے اپنے احرام توڑ کر حلال ہونا جائز نہیں ہوگا۔ بلکہ اسکے لئے اپنے احرام پر باقی رہنا ضروری ہے یہاں تک کہ مانع زائل ہو جائے اور عمرہ کر لے ۔ الغرض چونکہ حج ایک امر موقت ہے، جس کے فوت ہونے کا ڈر ہے بخلاف عمرہ کے، کیونکہ اس کا تو کوئی معین وقت نہیں ہے، جب چاہے کر سکتا ہے لہذا وہاں فوت ہو جانے کا ڈر نہیں ہے ۔ اس لئے امام مالکؒ عمرہ میں تحققِ احصار کا انکار کرتے ہیں ۔ ② جمہورِ آئمہ کرام کے نزدیک حج کی طرح عمرہ میں بھی احصار متحقق ہوگا ۔ لھذا محرمِ حج کی طرح عمرہ کے احرام والا شخص بھی اپنا احرام توڑ کر حلال ہو جائے گا ۔ امام طحاویؒ نے مسلکِ جمہور ہی کو اپنی نظر کیذریعہ ثابت کیا۔

نظر فرماتے ہیں کہ بندہ پر جو افعال لازم ہیں ان کی دو قسمیں ہیں ① وہ افعال جن کی ادائیگی کے لئے ایک وقت متعین ہے، جس کی فوت ہونے سے وہ افعال بھی فوت ہو جاتے ہیں مثلاً نماز ۔ کیونکہ اس کے لئے مخصوص وقت ہے جسمیں اسکو مختلف شرائط مثلاً پانی کے ذریعہ طہارت حاصل کرنا، ستر عورت وغیرہ کے ساتھ ادا کی جاتی ہے ۔ ② وہ افعال جن کے لئے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے بلکہ سارے زمانہ ہی ان کا وقت ہے، مثلاً کفارۂ ظہار، کفارۂ صیام اور کفارۂ قتل ہیں جو روزہ رکھنا پڑھتا ہے اسکے لئے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے ۔ اور جیسے قسم کا کفارہ جو کہ دس مسکین کو کھانا کھلانا یا انکو کپڑا پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا اس کے لئے بھی کوئی خاص وقت نہیں ہے بلکہ ساری زندگی ہی اس کا وقت ہے ۔

پھر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ دونوں قسموں میں عذر کا اعتبار کیا ہے ۔ چنانچہ نماز جو کہ پہلی قسم میں سے ہے اسکی شرائط (جو نماز پر مقدم ہوا کرتی ہے) اور اسکے ارکان (جو نماز کے اندر ادا کئے جاتے ہیں ان) میں عذر کا اعتبار کیا گیا ہے ۔ مثلاً اگر پانی نہ ملے تو وضو کا حکم ساقط کر کے تیمم کا حکم آجاتا ہے، اگر ستر عورت کے لئے کپڑا میسر نہ ہو تو ننگا ہو کر نماز پڑھنا جائز ہو جاتا ہے، اگر قبلہ رخ ہونے کی قدرت نہ ہو تو غیر قبلہ کیطرف

متوجہ ہونے کی رخصت آجاتی ہے، اگر کھڑا ہونے کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا، اگر رکوع سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تو اشارہ سے ادا کر لینا جائز ہو جاتا ہے۔ شریعت نے اعمال موقتہ میں جو عذر کا اعتبار کیا ہے یہ نماز کی مثال سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

اَب یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اگر کسی کو نماز سے متعلق کوئی عذر ایسے وقت میں لاحق ہو کہ اگر اس عذر کا اعتبار کر کے اس کو رخصت نہ دی جائے بلکہ عذر زائل ہونے کے انتظار کا حکم دیا جائے تو نماز کا وقت ہی فوت ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں شریعت نے جس طرح عذر کے اعتبار کر کے اسکو رخصت دی ہے اسی طرح اگر اسکو یہ عذر ایسے وقت میں لاحق ہو کہ اسکے زائل ہونے کے بعد نماز کا وقت باقی رہنے کا پورا امکان ہے وہاں بھی شریعت نے اس کا اعتبار کر کے اسکو رخصت دی ہے۔ حالانکہ یہاں یہ حکم ہونا بعید نہ تھا کہ یہ معذور شخص اپنے عذر زائل ہونے کا انتظار کرے، مثلاً عذر کی وجہ سے تیمم کرنا، بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز پڑھنا کہ عذر آتے ہی رخصت کو قبول نہ کرے بلکہ زوال عذر کا انتظار کرے۔ اَب اگر عذر زائل نہ ہو یہاں تک کہ وقت فوت ہو جانے کا ڈر ہو جائے تو اس وقت رخصت کو قبول کر کے تیمم سے، بیٹھ کر یا اشارہ سے اپنی نماز ادا کرے۔ لیکن شریعت نے اس کو ایسا حکم نہیں دیا۔ یہاں تک تو اعمالِ موقتہ میں عذر معتبر ہونے کا بیان تھا۔ اَب اعمالِ غیر موقتہ میں عذر معتبر ہونے کو ملاحظہ کیجئے۔

اعمالِ غیر موقتہ میں عذر کا اعتبار

اعمالِ غیر موقتہ مثلاً کفارۂ ظہار، کفارۂ صیام اور کفارۂ قتل میں جو روزہ رکھنے کا حکم ہے اس میں عذر کا اعتبار کیا گیا ہے۔ خواہ اس عذر کے زائل ہو جانے کا امکان کیوں نہ ہو۔ اسی طرح کفارۂ یمین میں جو کھانا کھلانا، کپڑا پہنانا یا غلام آزاد کرنیکا حکم ہے وہاں بھی شریعت نے عذر کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ اگر اس شخص کے پاس اس اندازہ

مال نہ ہو کہ وہ یہ کفارہ ادا کرسکے تو اس کو رخصت مل جاتی ہے خواہ بعد میں مالدار ہونے کا امکان کیوں نہ ہو، حالانکہ غیر موقت ہونے کی وجہ سے ان اعمال کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہیں ہے۔

توجب اعمال (موقتہ وغیر موقتہ) میں وقت فوت ہو جانے کے ڈر نہ ہونے کی صورت میں بھی عذر کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور فواتِ وقت کے ڈر ہونے اور نہ ہونے کی دونوں صورتوں میں ایک ہی طریقہ سے عذر کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا ہمارے زیر بحث عمرہ غیر موقت ہونے کی وجہ سے اگرچہ اس کا فوت ہونے کا ڈر نہیں ہے تب بھی وہاں عذر کا اسی ہی طریقہ سے اعتبار کیا جانا چاہئے جیساکہ حج میں کہا جاتا ہے۔ اور یہی کہنا چاہئے کہ عذر کی وجہ سے جیساکہ حج میں احصار ثابت ہوتا ہے۔ اور احرام توڑ کر حلال ہونا جائز ہو جاتا ہے ایسا ہی عمرہ میں بھی احصار متحقق ہو گا اور محرم عمرہ کے لئے احرام توڑ کر حلال ہو جانا جائز ہو جائے گا۔ فوت ہو جانے کا ڈر حج میں ہونے اور عمرہ میں نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان مسئلۂ احصار میں فرق کرنا صحیح نہیں ہو گا۔

(۴) کیا محصر کیلئے ذبح قربانی کے بعد حلق کرنا ضروری ہے ؟

(۱) امام ابوحنیفہ اور محمد رحمہ کے نزدیک محصر شخص قربانی ہی کے ذریعہ حلال ہو جاتا ہے۔ اس پر حلق وغیرہ نہیں ہے۔ (۲) امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ حلق کرنا چاہئے البتہ اگر نہ کرے تو کچھ واجب نہیں، اور ان کی دوسری روایت کے مطابق محصر کے لئے حلق ضروری ہے۔ (۳) آئمہ ثلٰثہ کے نزدیک محصر کے لئے حلق یا قصر کرنا ضروری ہے۔ امام طحاویؒ نے اس جگہ حلق کے ضروری اور واجب ہونے کو اختیار فرما کر اسی ہی کو بذریعۂ نظر ترجیح دی ہے۔

نظر | فرماتے ہیں کہ جب احصار کی وجہ سے تمام مناسکِ حج مثلاً طواف،

سعی بین الصفا والمروۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں تو حلق بھی ساقط ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ محرم بہ حج کے چند افعال کی ادائیگی کے بعد حلق کرنے کے ذریعہ حلال ہو جانے کا حکم ہے۔ جس سے اس کے لئے عورت کے علاوہ باقی تمام ممنوعاتِ احرام حلال ہو جائینگے، پھر طوافِ زیارت کا حکم ہے جس سے عورت بھی حلال ہو جائے گی۔ تو اس حلق کے پہلے اور بعد والے تمام افعال جب احصار کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں تو درمیان کا حلق بھی ساقط ہو جانا چاہئے۔ یہی امام ابوحنیفہ اور محمدؒ کی حجت ہے۔

لیکن ہم دوسرے اعتبار سے غور کر کے دیکھتے ہیں کہ حالتِ احصار میں جن افعال کا ادا کرنا آدمی کے لئے ممکن نہیں ہے مثلاً طواف، سعی، رمی جمار وغیرہ، صرف یہی افعال احصار کی وجہ سے ساقط ہونا چاہئے۔ بخلاف ایسے فعل کے جس کی ادائیگی سے کوئی چیز مانع نہ ہو، وہ ساقط نہ ہوگا۔ اور حالتِ احصار میں حلق کرنے سے جب کوئی مانع نہیں ہے لہذا وجوبِ حلق محصر سے ساقط نہیں ہوگا، یہی نظر کا تقاضا ہے۔ نیز حدیبیہ میں محصر ہونے کے بعد بعض صحابہ کرام نے حلق کیا اور بعض نے قصر، حضورؐ نے دعا فرمائی "یرحم اللہ المحلقین" صحابہ کرام نے بطورِ التماس فرمایا۔ "والمقصرین"، لیکن حضورؐ نے پھر فرمایا "یرحم اللہ المحلقین"، ایسا ہی تین مرتبہ حضورؐ نے صرف محلقین کے لئے دعا فرمائی اور صحابہ کرام عرض کرتے رہے، آخر آپ نے فرمایا "والمقصرین"، تو یہاں حضورؐ نے محلقین کو مقصرین پر فضیلت دی ہے۔ اب اگر یہ حلق یا قصر امر مباح ہوتا تو محلقین اور مقصرین آپس میں برابر ہوتے، کسی پر کسی کی فضیلت نہ ہوتی۔ لہذا حضورؐ کا بعض کو بعض پر فضیلت دینے سے حلق یا قصر کے واجب اور ضروری ہونا ہی معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

باب حج الصغیر

مذاہب: ① آئمہ اربعہ بلکہ جمہورِ امت کے نزدیک نابالغ کا حج بھی صحیح ہے لیکن یہ حج نفلی ہوگا، بالغ ہونے کے بعد اگر وہ استطاعت رکھتا ہو تو اس کو فریضۂ حج

مستقلاً ادا کرنا ہوگا۔ (۲) داؤد ظاہری، اسکے متبعین اور ایک طائفہ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا۔ بلوغ کے بعد مستقلاً اسکے ذمہ حج واجب نہ ہوگا۔

نظر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نابالغ بچہ وقت آنے کے بعد اس وقت کی نماز پڑھ لے۔ پھر وقت ختم ہونے کے پہلے پہلے بالغ ہو جائے۔ تو چونکہ وقت کے اندر بالغ ہوا ہے اس لئے اس پر اس وقت کی نماز لازم ہوگئی۔ اب اس صورت میں دوبارہ اس وقت کی نماز پڑھنا اس پر بالاتفاق ضروری ہوتا ہے، پہلے پڑھی ہوئی نماز اسکے لئے کافی نہیں ہوتی جو جس طرح قبل البلوغ کی یہ نماز کافی نہیں ہے اسی طرح قبل البلوغ کا حج بالغ ہونے کے بعد والے حج کے لئے بھی کافی نہ ہوگا۔

اشکال کوئی شخص یہ اشکال کر سکتا ہے کہ ہم حج کے اندر ایک ایسا مسئلہ دیکھتے ہیں جو مسئلہ نماز کا خلاف ہے۔ لھذا نماز پہ حج کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج کو ایسے شخص پر فرض کیا ہے جبکو زاد وراحلہ میسر ہو۔ اب جسکو زاد وراحلہ میسر نہ ہو اسپر حج فرض نہیں ہے جیسا کہ نابالغ پر حج فرض نہیں۔ پھر سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایسے شخص جبکو زاد وراحلہ میسر نہیں ہو مشقت کر کے پیدل چل کر حج کر لے، تو اس کے لئے اس کا یہ حج کافی ہو جاتا ہے۔ زاد وراحلہ میسر ہونے کے بعد پھر اسکو دوبارہ حج کرنا نہیں پڑتا۔ تو زاد وراحلہ میسر ہونے کے پہلے والے حج جس طرح بوجہ زاد وراحلہ بعد میں واجب ہونے والے حج کے لئے کافی ہو جاتا ہے اسی طرح قبل البلوغ کا حج بھی بعد البلوغ کے حج کے لئے کافی ہو جانا چاہئے۔ ہماری نظر یہی چاہتی ہے۔

جواب جواب میں کہا جائے گا کہ زاد وراحلہ میسر نہ ہونے والا شخص پہ حج اسلئے فرض نہیں ہوا تھا کہ وہ شخص بیت اللہ تک پہونچنے سے عاجز ہے۔ اب جبکہ وہ پیدل چلکر بیت اللہ تک پہونچ گیا تو یہ شخص بیت اللہ کو پہونچنے والے میں سے ہوگیا، عاجزین میں سے نہیں رہا۔ اس لئے اگرچہ اسپر پہونچنے سے پہلے حج فرض نہیں تھا لیکن وہاں

پہونچتے ہی اس پر حج فرض ہوگیا۔ لھذا اس شخص نے جو حج ادا کی ہے وہ نفلی حج نہیں بلکہ فرض حج ہے۔ بناءً علیہ اس سے فریضۂ حج ساقط ہوجائے گا۔

نیز یہ شخص بیت اللہ کو پہونچنے کے بعد اس شخص کے مانند ہوگیا جس کا وطن ہی وہاں ہے، لھذا اس پر حج فرض ہوجائے گا۔ لیکن نابالغ پر بیت اللہ پہونچنے کے پہلے جیساکہ حج فرض نہیں تھا ایسا ہی وہاں پہونچنے کے بعد بھی اس پر حج فرض نہیں ہوتا۔ کیونکہ وصول الی البیت کے پہلے یہ بچہ جیساکہ غیر مکلف تھا ایسا ہی وصول کے بعد بھی غیر مکلف ہی رہتا ہے۔ ہاں جبکہ وہ بچہ بالغ ہوگا تو اس پر حج فرض ہوا کرے گا۔

اس لئے ہم نے کہا کہ نابالغ کا حج بطور نفل ہوگا، بالغ ہونے کے بعد اگر استطاعت رکھتا ہو تو مستقلاً اسکو فریضۂ حج ادا کرنا پڑے گا۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔

باب دخول الحرم هل يصلح بغير احرام

مذاہب:- (۱) امام زہری، حسن بصری، ابن وہب، داؤد ظاہری وغیرہم کے نزدیک حرم کے اندر احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے یہی امام شافعیؒ کا ایک قول اور امام مالک سے ایک روایت ہے (۲) امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، احمدؒ کے نزدیک، امام مالکؒ کے قول صحیح اور امام شافعیؒ کے قول مشہور کے مطابق کسی آفاقی یعنی میقات کے باہر رہنے والے کے لئے احرام کے بغیر میقات کا تجاوز کرنا اور حرم کے اندر داخل ہونا جائز نہیں ہے، خواہ یہ شخص حج یا عمرہ کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔ البتہ وہ شخص جسکو حرم کے اندر ایک دن میں چند مرتبہ داخل ہونا پڑتا ہے اس پر احرام باندھنے کا حکم نہیں ہے۔ اب رہ گئے وہ لوگ جن کا وطن میقات اور مکہ کے مابین ہے تو ان کیلئے مکہ میں داخل ہونا احرام کے بغیر جائز ہے جبکہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو۔ اب رہ گئی تیسری ایک جماعت جو کہ نفس میقات ہی میں رہنے والے ہیں۔ مثلاً ذوالحلیفہ، جحفہ، قرن، ذاتِ عرق اور یلملم کے باشندے۔ تو جمہور کے نزدیک انکے لئے بھی احرام کے بغیر

مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، جبکہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو۔ لیکن امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان میقات کے رہنے والے کے لئے احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ لھذا ان لوگوں کا حکم جمہور کے نزدیک داخلِ میقات والے کے مانند ہے اور امام طحاویؒ کے نزدیک خارجِ میقات والے کے مانند۔

نظر امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ۔ حج کے ارادہ کرنے والا شخص اگر احرام کے بغیر میقات تجاوز کرلے تو اس پر حکم یہ ہے کہ وہ واپس جاکر میقات سے احرام باندھے۔ اب اگر یہ شخص میقات میں واپس آنے کے بغیر اس جگہ یعنی داخلِ میقات ہی میں احرام باندھ لے اور افعالِ حج ادا کرلے تو اس کا ایسا کرنا بُرا ہوا کرتا ہے، جس سے اس پر ایک دم بھی واجب ہوتا ہے۔ اور جو شخص حج کے ارادے سے روانہ ہو کر میقات میں پہونچکر احرام باندھے اسکو مُحسن قرار دیا جاتا ہے، برائی کی طرف اسکو منسوب نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح جو شخص میقات میں پہونچنے سے پہلے مثلاً اپنے گھر ہی میں یا تو راستے میں احرام باندھ لے اسکو بھی مُحسن قرار دیا جاتا ہے، برائی کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ تو جب میقات میں احرام باندھنا یہ خارجِ میقات کے احرام کے حکم میں ہے نہ کہ داخل میقات کے احرام کے حکم میں۔ لھذا نفس مواقیت کے باشندے کا حکم بھی خارجِ مواقیت رہنے والوں کے حکم کے مانند ہوگا نہ کہ داخلِ مواقیت رہنے والوں کے مانند۔ بناءً علیہ جیسا کہ میقات کے باہر رہنے والوں کے لئے احرام کے بغیر حرم کے اندر داخل ہونا جائز نہیں ہے ایسا ہی نفس میقات کے باشندے کیلئے بھی احرام کے بغیر حرم کے اندر داخل ہونا جائز نہ ہوگا۔

باب الرجل یوجه بالهدی الی مکة ویقیم فی اهله هل یتجرد اذا قلد الهدی ؟

مذاہب :۔ قربانی کے جانور میں کسی علامت (مثلاً یعنی قلادہ ڈالنا یا اشعار یعنی زخمی کرنا) لگاکر حرم کی طرف بھیج دینا تاکہ اسکو منیٰ کے اندر ذبح کیا جائے یہ ایک قربت یا نیکی کا کام ہے، چنانچہ حضورؐ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ساتھ قربانی کے جانور بھیجا تھا۔

اَب بات یہ ہے کہ کیا یہ شخص صرف قربانی کے جانور بھیجنے ہی سے محرم ہو جائے گا ؟ تو حضرت قیس بن سعد، ابن عمرؓ، ابراہیم نخعی، عطاء، امام ابن سیرین اور دوسری ایک جماعت سے یہ بات منقول ہے کہ انکے نزدیک حرم کی طرف قربانی کے جانور بھیجنے ہی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے، خواہ یہ شخص سوقِ ھدی کرکے اپنے گھر ہی میں ٹھیرے رہے، اسکو اس سال حج یا عمرہ کرنے کا ارادہ بھی نہ ہو، تب بھی وہ محرم کے حکم میں ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ تمام محظوراتِ احرام سے پرہیز کرے، یہاںتک کہ تمام لوگ حج سے فارغ ہو جائے۔ جب دوسرے لوگ حج سے فارغ ہو جائینگے تب اس پر حلال ہونے کا حکم آئیگا۔ لیکن جمہور آئمہ اور علماء کے نزدیک صرف حج یا عمرہ کے احرام باندھتے ہی سے آدمی محرم ہوتا ہے۔ لھذا قربانی کے جانور بھیجنے کی وجہ سے آدمی محرم نہیں ہوگا، اور نہ اس پر محظوراتِ احرام سے پرہیز کرنا ضروری ہوگا۔ امام طحاویؒ نے بذریعۂ نظر قولِ جمہور کو ثابت کیا ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ جنہوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ محض قربانی کے جانور بھیجنے سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ان کے نزدیک یہ سوقِ ھدی کرنے والا شخص اس وقت حلال ہو جائے گا جبکہ دوسرے لوگ حج کرکے احرام کھول کر حلال ہو جائینگے۔ دوسرے لوگ حلال ہوتے ہی اس پر حلال ہونے کا حکم آجائے گا، اسکو حلال ہونے کے لئے کچھ کرنا نہیں پڑے گا۔ حالانکہ متفق علیہ محرم جو کہ حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہوا ہے وہ صرف اوقات کے گذرنے سے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ کچھ افعال کے کرنے ہی کے ذریعہ اسکو حلال ہونا پڑتا ہے۔ مثلاً حج کے احرام باندھنے والا شخص کو اگر وقوفِ عرفہ نہ کرنے کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو صرف فوتِ حج کی وجہ سے وہ حلال نہیں ہو سکتا بلکہ باقی افعال ادا کرکے حلق یا قصر اور طواف کے ذریعہ اسکو حلال ہونا پڑتا ہے۔ اگر کسی نے تمام افعالِ حج ادا کیا مگر طواف زیارت نہیں کی تو اسکے لئے اپنی عورت کے ساتھ جماع کرنا حلال نہیں ہوتا۔ ایسا ہی عمرہ کے احرام باندھنے والا شخص طواف، سعی اور حلق کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

اگر طواف اور سعی کرلے تو حلق یا قصر کرنے کے بغیر حلال نہیں ہوسکتا۔ جس سے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ آدمی محض مرور اوقات کی وجہ سے حلال نہیں ہوسکتا بلکہ اس کو حلال ہونے کے لئے کچھ کام کرنا پڑتا۔ اور جو شخص عمرہ کے احرام باندھ کر سوقِ ھدی کرلے اور اسکو تمتع کی نیت ہو تو یہ شخص صرف عمرہ کے افعال یعنی طواف اور سعی ادا کرنے سے حلال نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ وہ شخص حج کے تمام افعال سے فارغ ہوجائے، صرف طواف اور سعی سے اس کا یہ حلال نہ ہونا اس سوقِ ھدی اور نیتِ تمتع کی وجہ سے ہے۔ پھر یہ تمتع کرنے، الا شخص اپنے احرام سے مرور اوقات کہ کسی معیّن (وقتِ تمتع) گذرنے سے وہ حلال ہوجائے، ایسا نہیں ہوسکتا، بلکہ حج کے افعال ادا کرکے حلق یا قصر کے ذریعہ اسکو حلال ہونا پڑے گا۔ یہ متفق علیہ احرام کے احکامات ہیں، کہ مرورِ اوقات سے آدمی حلال نہیں ہوتا بلکہ حلال ہونے کے لئے اسکو کچھ کرنا پڑتا ہے۔ اِدھر جو شخص سوقِ ہدی کرکے اپنے اہل میں مقیم رہے اس کے بارے میں ان لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ شخص صرف مرورِ اوقات سے حلال ہوجائے گا، کہ دوسرے لوگوں کا احرام جب وقت ختم ہوگا اسکا اپنے اس احرام سے حلال ہونے کے لئے کچھ کرنا نہیں پڑے گا۔ جو کہ متفق علیہ احرام کے حکم کا خلاف ہے۔ جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ سوقِ ھدی کرنے سے آدمی محرم نہیں بنتا ورنہ حلال ہونے کے لئے اسکو کچھ کرنا پڑتا۔ فثبت ما ذہب الیہ الجمہور۔

باب نکاح المحرم

مذاہب :۔ (۱) آئمہ ثلثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح کرنا ناجائز اور باطل ہے، عقد ہی صحیح نہیں ہوگا۔ (۲) احناف کے نزدیک بحالتِ احرام اگرچہ نکاح کرنا مناسب نہیں، لیکن اگر کرلے تو عقد صحیح ہوجائیگا۔ البتہ جماع کرنا حرام ہے۔

نظر فرماتے ہیں کہ حالتِ احرام میں عورت کے ساتھ جماع کرنا حرام ہے، اب احتمال ہے کہ جماع کیطرح انکے ساتھ نکاح کا عقد بھی حرام ہو۔ تو ہم نے اس

سلسلے میں غور کیا تو دیکھا کہ بالاتفاق ۔۔ حالتِ احرام میں اگرچہ جماع ممنوع ہے لیکن کسی باندھی کو خریدنا ممنوع نہیں ہے ۔ ایسا ہی خوشبو یا سلی ہوئی کپڑے کا استعمال اگرچہ ممنوع ہے لیکن بعد میں استعمال کی غرض سے بحالتِ احرام انکا خریدنا ممنوع نہیں ہے ۔

تو حالتِ احرام میں جماع کرنا، خوشبو لگانا، سلی ہوئی کپڑے کا پہننا اگرچہ ناجائز ہیں لیکن اُنکا مالک بننا، انکو حاصل کرنے کے لئے عقدِ بیع منعقد کرنا بالاتفاق جائز اور صحیح ہے ۔ البتہ شکار کا مسئلہ اس میں الگ ہے کہ حالتِ احرام میں کسی جانور کو شکار کرنا جیسا کہ ناجائز اور ممنوع ہے ایسا ہی اسکو خریدنا بھی ممنوع ہے ۔ اَب یہاں دو احتمال ہو گئے ۔

۱ عقدِ نکاح کا حکم باندھی، خوشبو اور سلی ہوئی کپڑے کے عقد کے حکم کے مانند ہو ۔

۲ یا تو اسکا حکم صید (یعنی شکار کے جانور) کے عقد کے مانند ہو ۔ تو ہم نے اس سلسلے میں غور کر کے دیکھا کہ اگر کوئی شخص اس حال میں احرام باندھے کہ اسکے ہاتھ میں کوئی صید (شکار) موجود ہو تو اسکو یہ شکار بالکل چھوڑ دینے کا حکم دیا جاتا ہے، ہاتھ سے پھینک کر اسکو دوسری جگہ بند کر کے رکھنے کی اجازت نہیں دی جاتی ۔ اور جو شخص اس حال میں احرام باندھے کہ اسکی ہاتھ میں کوئی خوشبو کی چیز یا اسکے بدن میں سلی ہوئی کپڑا ہو تو اسکو اتارنے کا تو حکم دیا جاتا ہے لیکن اسکو بالکل پھینک دینے کا حکم نہیں دیا جاتا کہ وہ چیز اسکی ملکیت و حفاظت ہی سے باہر ہو جائے، بلکہ اٹھا کر اسکو اپنے ساتھ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے ۔ اِدھر ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص احرام باندھے اس حال میں کہ اسکے ساتھ اسکی عورت ہو تو اس شخص کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ وہ اپنی عورت کو طلاق دیدے، بلکہ اسکو حفاظت کرنیکا حکم ہے، دیا جاتا ہے ۔ تو معلوم ہوا کہ حالتِ احرام میں اپنے ساتھ عورت کے ہونیکا حکم یہ خوشبو اور لباس کے حکم کے مانند ہے نہ کہ صید کے مانند ۔ تو احرام باندھنے کے وقت محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا آدمی کیساتھ ہونے میں جب عورت کا حکم خوشبو اور لباس کے مانند ہے، لهٰذا احرام باندھنے کے بعد اس عورت کو نئے طور پر بذریعہ عقد حاصل کرنیکا حکم بھی خوشبو اور لباس کے مانند ہونا چاہئے، نہ کہ صید کے مانند ۔

بلکہ حالت احرام میں جسطرح نئی طور پر خوشبو اور لباس کا مالک بننا صحیح ہے ایسا ہی نئی طور پر کسی
عورت کو حاصل یعنی نکاح کا عقد بھی صحیح ہونا چاہئے۔ یہی نظر کا تقاضا ہے۔ **اشکال** کوئی شخص یہ
کہہ سکتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ۔ رضاعی بہن کیساتھ جماع کرنا حرام ہے۔ اب اگر کوئی شخص اپنی
رضاعی بہن کو نکاح کرلے تو اسکا یہ عقدِ نکاح ہی باطل ہے۔ لیکن اگر اسکو خریدلے تو اسکا یہ
خریدنا صحیح ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس عورت کیساتھ وطی کرنا حرام ہو اسکو خریدنا تو صحیح ہے لیکن
نکاح کرنا صحیح نہیں۔ اِدہر محرم کیلئے عورت کیساتھ وطی کرنا بالاتفاق حرام ہے لھذا مذکورہ قاعدہ کے رو سے
اس محرم کیلئے کسی عورت کو خریدنا تو صحیح ہو سکتا ہے لیکن نکاح کرنا صحیح نہیں ہو سکتا، اگر کرلے تو عقد ہی
باطل ہو جائیگا۔ لھذا حالتِ احرام میں کسی عورت کو خریدنا صحیح ہونے پر اسکے نکاح کو قیاس
نہیں کیا جاسکتا۔ **جواب** (۱) جواب میں یہ کہا جائیگا کہ تمہارا جو قاعدہ کہ "جس حالت میں
وطی کرنا حرام ہو اس حالت میں نکاح کرنا بھی حرام ہے" یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ صائم
کیلئے روزہ کی حالت میں اور معتکف کیلئے اعتکاف کی حالت میں وطی کرنا تو حرام ہے، لیکن کسی
عورت کو نکاح کرنا حرام نہیں بلکہ بالاتفاق صحیح ہے۔ اسی طرح حالتِ حیض میں عورت کیساتھ
وطی کرنا تو حرام ہے لیکن اسکو شادی کرنا حرام نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وطی کے حرام ہونے سے
نکاح کا حرام یا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ لھذا حالتِ احرام میں وطی حرام ہونیکے باوجود نکاح
صحیح ہو جائیگا۔ (۲) نیز ہم دیکھتے ہیں کہ رضاعت جسکی موجودگی میں عورت کو شادی کرنا حرام ہوتا ہے،
اگر وہ رضاعت شادی کے بعد کسی عورت میں پیش آئے مثلاً شادی کے وقت یہ عورت اجنبیہ تھی مگر بعد میں کسی
وجہ سے یہ عورت اس شوہر کی رضاعی بہن یا ماں بن گئی تو فوراً نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ بخلاف احرام کے، کیونکہ اگر
وہ احرام نکاح کی حالت میں پیش آئے، مثلاً کسی شادی شدہ نے احرام باندھا تو اس سے اسکا نکاح فسخ نہیں ہوتا،
تو حالتِ نکاح میں رضاعت کے طاری ہونے نے جب نکاح کو فسخ کردیا ہے لھذا نئی طور پر نکاح کرنے سے وہ رضاعت مانع بنیگی۔
لیکن حالتِ نکاح میں احرام کے طاری ہونے نے جب نکاح کو فسخ نہیں کیا لھذا نئی طور پر نکاح کرنے سے وہ احرام مانع نہیں بنیگا۔ بنا بریں مسئلہ
رضاعت پر مسئلہ احرام کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ **الغرض** حالتِ احرام میں عقدِ نکاح کا صحیح ہونا ہی نظر کا تقاضا ہے۔
واللہ اعلم۔ ۱۳ / ۶ / ۱۴۱۴ھ